# 文星雜誌選集

李敖 主編

1

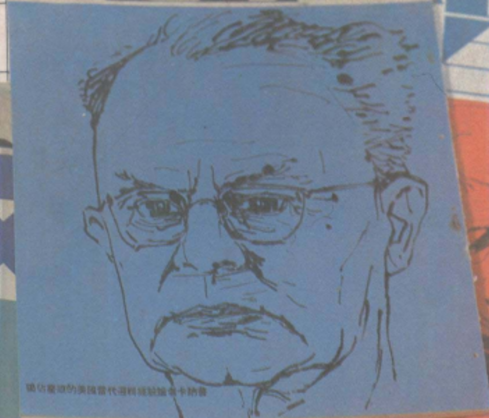


VISIT…

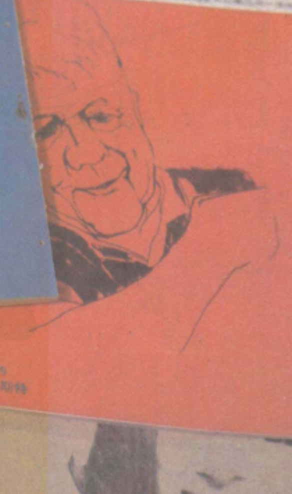
LANZAROTE
Caliente.COM

# 文星雜誌選集





漢榮書局 有限公司
九龍通菜街63號A 地下及二樓
HON WING BOOK CO. LTD.
63A, TUNG CHOI STREET,
G/F & 1/F, KOWLOON, H.K.
TEL: 3-910585-7

# 文星雜誌選集

李敖 主編

1

# 「文星雜誌選集」序

李敖

從一九〇二年梁啓超辦「新民叢報」起算，中國人辦雜誌，已經八十年。八十年來，雜誌辦了不少，但是劃時代、不世出的雜誌，卻少得可憐，原因是：

一、缺乏「風靡型的名人」來專心思想掛帥。

二、缺乏「第一流的思想家」來「匹夫而爲百世師，一言而爲天下法」。

這兩個原因，使八十年來的雜誌，大都淪爲政治掛帥與二流以下思想的婢僕，最後帶給中國人民的，大多是「愚昧無知的盲動」（ignorance in action），這種盲動，借歌德的說法，是天下最恐怖的。

在這種雜誌風氣下，「文星雜誌」勃起了。「文星雜誌」是思想掛帥的雜誌，政治掛帥

的雜誌是一時的，思想掛帥是永久的。「文星雜誌」爲中國思想趨向求答案，在挖根上苦心焦思，在尋根上愼終追遠，在歸根上四海一家，定向方面的成績，至今空前絕後，沒有任何雜誌能趕得過它。雖然它生不逢時，也不逢地，最後在高壓之下殉難小島，但它的時代意義，必然永生；它的歷史地位，自然常在。

# 使文星平步青雲

「文星雜誌」創刊在一九五七年十一月；被封在一九六五年十二月，共出了九十八期。它前後八年兩個月的生命，乍看雖不算短，細察卻並不長，因爲它的生命，不是從第一年開始的，而是從第五年開始的。文星雜誌半年一卷，第五年開始正好是第九卷第一期（總號第四十九期），從這一期開始，李敖出現，文星改觀。

在李敖出現前四年的文星裏，就是一九五七年十一月到一九六一年十月的文星裏，文星只是一個正派而普通的刊物，它雖然標榜「思想的」「生活的」「藝術的」，號召「不按牌理出牌」，但事實上，它的表現卻可憐得很，在「思想上」的表現尤其可憐。大體上說，它是非常「按牌理出牌」的，而不是「不按牌理出牌」的。一個雜誌，那樣瘟吞吞的辦上四年，不能鼓動風潮，不能造成時勢，不能一言而爲天下法，不能使老頑固血壓高，……這是

在這個地區循規蹈矩「按牌理」的結果，而不是「不按牌理」的結果。所以，文星生命的起算，不始於第一年，而始於第五年。

文星的前四年裏，編務由這個地區新聞界人物主持，文星辦得瘟吞吞，其理自明。第五年後，李敖使文星平步青雲，新聞界人物不再主持編務，在李敖影響下，文星造成了龍蟠虎踞四年的奇蹟。這四年的奇蹟，成果是多方面的，對羣衆的影響是深遠的。梭羅說「有多少人是因爲讀了一本書才開始他的新生命」，文星帶給羣衆的，果眞做到了這一點。

## 敵人眼中的「罪狀」

李敖在文星的成績，由國民黨文化特務徐復觀的長篇大論可見幾斑。徐復觀的文章登在一九六六年二月二十一日的「徵信新聞報」（「中國時報」前身），其中「發展之程度，早經威脅到整個社會與民族之安全」項下，有這樣的話：

「玆將其年來誹謗行爲，根據初步不完全之統計，作成附表二。計其對個人指名之誹謗，自孔子以至胡適、錢穆，凡五十七人。其對國體之誹謗，自臺灣大學文學院、中央研究院、孔孟學會、立法院、內政部、各大學中文系，全國研究中國文化者，全體較李敖年長之學人，全政府官吏，全國民黨員，以至整個中華民族。謂孔子之像爲『恐怖』，將孔子思想與西門慶、魏忠賢等列齊觀。對研究孔

子思想之人，除加以毒詞穢語外，並謂『早應打耳括子』。對祭孔子之禮童，詆之爲『小鬼』。對主祭之臺北市長，指爲被殺作祭品之『犧牲』。稱胡適爲『大懵懂』，『把文史學風帶到這種迂腐不堪的境地』，『脫不開乾嘉餘孽的把戲』。指錢穆爲『大腦在休息，小腦正在反射』；『近乎卜巫之間的人兒』。指臺灣大學爲『分贓』、『腐化』、『遮羞完畢』、『拚命撈錢』、『與家裏「歐八桑」先姦後娶者有之；姦而不娶者有之』。罵年老一輩之學人都是『吃閒飯黑心飯』『使他們的子孫因他們感到羞恥』；『我們不得不狠狠地打它幾個耳括子』。罵內政部是『愚昧』、『落伍』。罵立法委員是『妄人』、『可恥』。指全政府官員及全國民黨員是『這種人的耳括子早就該被打』；『沒人格的知識分子』。罵各大學中文系是『濃瘡』，是『義和團』，『準義和團』；『非狠狠開刀一次不可』。罵中國之法律是『荒唐的法律，任何文明國家所沒有的法律』。罵中國文化是『那一點比那用叉子吃人肉的老哥高明』。罵我們民族是連『最野蠻的民族』都不如之民族。並向友邦挑撥『把洋鬼子綁起來，這是中華民族美夢之一』。在附表二中所列資料，尚極不完全；而此處僅隨意從附表二中摘擧一二，由此可知李敖不僅對一切用盡毒詞穢語；且欲見之於『開刀』『打耳括子』之行動，不僅誣盡中國一切文化；且欲挑撥我國與世界友邦之感情，使我國受到世界各國之輕視與敵視。共黨未到，而李敖所發動之鬪爭清算之陰影，已籠罩於全臺灣。國步方艱，而由李敖所出賣之民族立場，及向友邦之挑撥行爲，已否定年來全朝野所作之國際合作之努力。」

看了徐復觀陳列的我的「罪狀」，我眞該「感謝」他，「感謝」他眞是我的知己。我這些短於自知的大成績和自己不好意思說的大成績，竟這樣簡單扼要的肯定於親愛的徐之口，足證我這短短四年的努力，是石破天驚的了！

## 官方的推論

文星主張中國走現代化的道路，它的自由、民主、開明、進步、戰鬪等鮮明色彩，使官方串連出這些推論：

一、文星是賣國者
二、文星捧漢奸、是漢奸
三、文星是「匪諜頭子」
四、文星走「自由中國」的路
五、文星是「生活書店」翻版
六、文星叛亂，協助臺灣獨立
七、文星勾結國際奸人（費正清等）
八、文星鼓吹兩個中國言論

九、文星「在海外通匪」
十、文星「爲匪宣傳，與共匪隔海唱和」
十一、文星反對中國文化
十二、文星煽動青年
十三、文星影響民心士氣
十四、文星誣衊先烈、元首
十五、文星推翻法制
十六、文星反政府
十七、文星反對國民黨
……………………

就這樣的，文星成爲「自由中國」雜誌以後，官方眼中釘的遞補者。封殺文星既成爲定案，手法自然也不厭其精，是「公私合營」式的——在「公」的手法動手前後，多次以「私」的手法上下其手，最耐人尋味的，是官方竟利用一批出身共產黨或出身左派的人兒，去羅織文星。沒問題，硬挑出問題，叫做「羅」；羅出問題再予以串連成罪狀，叫做「織」。這些羅織的手法，有的已到了荒謬可笑的程度，我舉幾個例子。

## 文星「罪狀」大觀

例如說文星是「賣國者」。按照常識，有賣國可能的人是把握政權的，權在一國總統和外交部長等，文星有這種「資格」嗎？賣國所犯法律上罪名是刑法中的外患罪，國民黨的執法大將趙琛，在「刑法分則實用」裏已明說外患罪是「賣國」（頁九），文星既從未受過外患罪的公訴，又何能私予罪名？□□，□□□□□□□□□□□□，□□□□□□□□□□□□□□□□□□，□□□□□□□□□□□□，□□□□□□□□，□□□□□□□□□□□？

又如說文星「爲匪宣傳，與共匪隔海唱和」，但是只要列表一對，就知道這些出身共產黨或出身左派的人兒，竟全是夫子自道：

| | 共產黨宣傳重點 | 出身共產黨或出身左派的人兒的言論 | 有沒有揹上「隔海唱和」的罪名 |
|---|---|---|---|
| 一 | 批判胡適 | 批判胡適 | 沒有 |
| 二 | 以反俄聯合戰線爲號召 | 以反俄聯合戰線爲號召 | 沒有 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 三 | 用「大毒草」等名目攻擊反毛者 | 用「大毒草」等名目攻擊反共者 | 沒有 | |
| 四 | 罵「美帝」 | 罵「美帝」 | 沒有 | |
| 五 | 刋行魯迅文字 | 刋行魯迅文字 | 沒有 | |
| 六 | 印左派書 | 轉載左派書 | 沒有 | |
| 七 | 共產黨報紙攻擊文星 | 臺灣中華雜誌等攻擊文星 | 沒有 | |
| 八 | 攻擊費正清 | 攻擊費正清 | 沒有 | |
| 九 | 攻擊羅勃・甘迺廸 | 攻擊羅勃・甘迺廸 | 沒有 | |
| 十 | 攻擊教皇 | 攻擊教皇 | 沒有 | |
| 十一 | 口口聲聲馬克斯，並譯介馬克斯文字 | 口口聲聲馬克斯，並譯介馬克斯文字 | 沒有 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 十二 | 指反共者爲「國特」 | 指反共者爲「匪諜」兼「國特」 | 沒有 |

由此可見，國民黨利用這些人兒所給文星的罪名，竟是這些人照著鏡子的自畫像。但是，爲了打擊文星，國民黨竟縱容眞正的「隔海唱和」於不問。這些離奇的現象，直到主持宣傳、管制書刊的馬璧型人兒投共以後，我們才恍然大悟原來是怎麼回事了！

## 文星與中國文化

說「文星反對中國文化」，是有語病的，文星提倡現代化的使中國强大的方法，在現代化的偉大目標下，中國文化無助於國富民强，如果有助，清朝也不會國衰民弱的被外國欺負、被民國取代了。但文星這種立場，並不是反對研究中國文化，文星認爲中國文化是學術的領域，所以有關中國文化的研究，文星反倒做得最多。「文星叢刊」方面，如出版「圓明園興亡史」、「中國的社會與文學」、「細說元朝」、「細說明朝」、「細說清朝」、「中國小說史」、「中國戲曲史」、「中國文學史」、「歷史的剖面」、「三國雜談」、「中國家庭在美國」、「九歌中人神戀愛問題」、「中國古時的男女社交」、「戲劇縱橫談」等；

「文星集刊」方面如「袁中郎全集」、「經學通志」、「莊子內篇證補」、「標點本論衡」、「王充哲學」、「儒教與現代思潮」、「洪門幫會志」、「中國西部考古記」、「大中華農業史」、「中國商業史」、「中國文學史講話」、「竹垞詩話」、「詞林紀事」、「寄園寄所寄」、「史通選註」、「史通作者劉知幾研究」、「宋論」、「王船山學譜」、「宋代太學生救國運動」、「清史講義」、「庚子西狩叢談」、「龔定盦研究」、「歷代自敍傳文鈔」、「方輿紀要輯要」等；其他專著如「中華藝術史綱」、「中國古代藝術」、「中國語文散論」、「校勘學講稿」、「近代學人手跡」、「選讀國文」、「民族正氣文選」、中英對照「中國古典名著八種」、「四書」、「前漢書」、「道德經及莊子全集」、「唐詩三百首」、「中國古文大辭典」、「中國人名字典」等，都是證據，至於出版有史以來最大的百科全書——「古今圖書集成」一萬卷，並加上現代化的索引，更是研究中國文化劃時代的巨帙。文星這些成績，比起誣衊文星的人兒來，眞「好有一比」！中華雜誌社只印過兩册鄭觀應的「盛世危言」，這就是他們擁護中國文化的實績！僅能呈現這樣可憐成績的人，他們居然罵文星，他們可眞好意思啊！

印度哲人羅達克瑞許南（Sarvepalli Radhakrishnan）主張把舊觀念重新解釋成新觀念，以促成思想進步（"Thought…advances to new concepts by the reinterpretation of old ones,

」），文星在文化觀念中，對中國文化的舊觀念，曾有這樣的看法：

任何一國的文化，都有它天生不可磨滅的「惰性」。即使我們全盤接受別人的文化，結果有的還可能是折衷的。如果不能認清楚這點，就不足以批判「全盤西化」，否則就難免纏夾不清了。

（一九六五年四月一日文星第九十期「**編輯室報告**」）

所以，中國文化中舊觀念可以重新解釋成新觀念的，文星自然重視，以促成思想進步。

## 文星與出版

用雜誌强打，使書店上壘，以書店配合雜誌運作，形成思想大圍標，本是我學生時代的計劃。這個計劃，我用在「文星雜誌」和「文星書店」上，造成了空前絕後的效果。以一九六五年五月二十七日到六月八日的香港書展爲例，文星已成爲通吃的局面，使國民黨的宣傳與出版黯然失色：

| | 參加展出單位 | 種數 | 冊數 |
|---|---|---|---|
| 1 | 聯合出版中心 | 133 | 133 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2 | 中華書局（臺灣銀行經濟研究室） | 254 | 463 |
| 3 | 中華書局 | 92 | 155 |
| 4 | 臺灣開明書店 | 142 | 142 |
| 5 | 臺灣東方出版社 | 117 | 117 |
| 6 | 臺灣書店 | 59 | 69 |
| 7 | 協志工業叢書出版公司 | 46 | 46 |
| 8 | 華國出版社 | 28 | 213 |
| 9 | 國語日報社 | 32 | 94 |
| 10 | 幼獅書店 | 50 | 50 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 11 | 反攻出版社 | 9 | 20 |
| 12 | 遠東圖書公司 | 32 | 35 |
| 13 | 經合會 | 61 | 20 |
| 14 | 中央文物供應社 | 19 | 362 |
| 15 | 文源書局 | 8 | 8 |
| 16 | 復興書局 | 5 | 74 |
| 17 | 僑聯出版社 | 5 | 5 |
| 18 | 大中書局 | 1 | 1 |
| 19 | 國立中央圖書館 | 8 | 17 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 20 | 正中書局 | 351 | 400 |
| 21 | 臺灣商務印書館 | 180 | 255 |
| 22 | 文星書店 | 210 | 24535 |
| | 總計 | 1782 | 27400 |

從這個表中，我們可以看到這次參加展出的單位共有二十二個，參加種數有一千七百八十二種，冊數有兩萬七千四百冊。在兩萬七千四百冊的圖書中，文星一家，卻獨佔了兩萬四千五百三十五冊，竟是總冊數的百分之八十九點五四，幾乎是百分之九十。換一種說法，就是文星在參加書展的圖書總數中，佔了十分之九的地位，其他十分之一，才是其他二十一家公營私營黨營單位的展出品。

這樣子的風光，自然不是國民黨所能容忍的。所以，第二年（一九六六）書展一開始，文星書店負責人朱婉堅就不准出境，直到書展結束那一天才准她離開臺灣，她趕到香港，只參加了閉幕式。到了第三年（一九六七），就索性不准文星參加了，「忌者不自修而畏人修」

（嫉妒別人的人自己不行又怕別人行），正此之謂也！

## 文星與革命家

文星對推動中國現代化的人物尊敬而重視，他們之中，有的是急進的革命家。孫中山一百歲生日的時候，文星出版了一系列的發揚潛德幽光的出版品。我舉三本和說明如下：

**孫中山自由民主言論彙編**　**孫文著**

孫中山先生曾說他自己是「愛自由若命運」，又說中國革命，把「四千年之帝制，易爲民主」。他畢生精力的所在，就在爲中國造成一個「眞民國」，而不是一個「假民國」。從這本書裏，我們可以看到這位偉大革命家的眞精神。

**孫中山新思想類編**　**孫文著**

孫中山先生不論在任何一方面都積極提倡讚美「新思想」，同時還不留餘力猛烈抨擊一切「舊思想」。關於新舊思想的分野和如何推陳出新，從本書我們可以得到答案。

**孫逸仙和中國西化醫學**　**李敖著**

孫逸仙醫生使自己從西醫走向革命，使國家從黑暗走向光明。他是一個現代化的人物，最了解自由民

主，也最清楚世界的潮流。李敖先生這本對孫逸仙醫生的畫像，是歷史，也是思想的指南。

很明顯的，文星發揚的革命家，在解釋上，與「恪遵總理遺教」的信徒們不同。在「文星雜誌」被封殺的前夜，我寫道：

> 我於學歷史的人，我仔細研究孫中山一生的歷史，竟忍不住感到他是一個「孤獨」的人。所謂「孤獨」，並不是說缺乏人擁護他，缺乏「信徒」和「同志」，或缺乏盲目崇拜他的人。相反的，在「中國人」中，這些人極多極多，甚至全國皆是。我所謂的「孤獨」，乃是孫中山的全部的偉大面和深刻面，不能爲一般人所全部了解。他們了解的，至多只是枝枝節節，甚至還誤解叢生，附會叢生。這種情形，卽使以他「嫡系信徒」自居的人也不例外。

我又說：

> 在近代的先知先覺中，孫中山不但不是排斥西方的人，並且還是接受西方最有成績、火候最够的一個偉大人物。這個偉大人物，我感到在他死後五十六年來，未能被他的國人全面了解，深入了解，這是很可悲的現象。因此，我決定站出來，由我出面做一點澈底澄清，點破什麼人在歪曲他，恢復這偉大革命家的眞面目。

在這種心願下，我除了主編了「孫中山自由民主言論彙編」與「孫中山新思想類編」等書外，

也趕寫了一册專書——「孫逸仙和中國西化醫學」，用來證明文星的立場是有根據的，不是亂蓋的。

## 文星與言論自由

那時候，官方正大力舉辦「國父百年誕辰紀念」，在出版方面，花了當時的五十萬元，展開大津貼，例如：中國地方自治學會的「國父地方自治之理論與實踐」津貼三萬元，中國五權憲法學會的「五權憲法論文集」津貼十萬元，國父遺敎研究會的「國父百年誕辰叢書」津貼七萬七千元，中國文化學院的「國父法律思想論集」津貼四萬元，羅剛的「中華民國國父實錄」津貼十萬元，張弦的「平均地權與臺灣土地改革」津貼一萬元，臺灣鐵路黨部的「中國國民黨與中國鐵路」津貼三萬元，傳記文學社的「我怎樣認識國父孫先生」津貼三萬元，臺大三民主義研究會的「紀念國父百年誕辰專輯」津貼三萬五千元，中國憲法學會年刊的「五權憲法專號」津貼一萬元，中國青年寫作協會的「百壽文」津貼三萬元，中國憲政學會擬編印專刊津貼一萬元。甚至「中華雜誌」只登了兩篇紀念文章都得到津貼。至於文星，當然是不屑於拿津貼的，官方在表面上，也目無文星存在，他們在宣傳上、報刊上，乃至「國父百年誕辰紀念實錄」上，對文星提都不提。不提沒關係，文星的存在，並不靠「黨意」

的承認，□□□□□□□，□□□□□□□□□□□□。

但是，當「民意」的表現是搶購文星的出版品，冷落國民黨的出版品的時候，「黨意」終於決定不准文星存在。最後的爆發點落在「孫逸仙和中國西化醫學」的審查問題上，這一內幕，從下面一封信裏，已經充分說明了：

臺灣省醫師公會公鑒：

前由貴會經由「臺灣醫界」雜誌編輯林今開先生出面，邀約我就孫中山與近代西化醫學的歷史，編寫專書一册，交文星書店出版，這本是很好的事。這件事，一來可以澄清這一段史實，確立西醫在中國醫學史上的地位和孫中山在西醫史上的地位；二來可以證明孫中山廣大的一面，使人們（全國國民）練習用廣大的觀點去看孫中山，而不再習慣性的用國民黨的「黨見」來窄化孫中山；三來可以用來消減中醫的猖狂與勢力——那被國民黨黨員戴傳賢、焦易堂、陳果夫等大護法所護出來的猖狂與勢力；看了我這本書的人，都會自然明白任何支持中醫的國民黨黨員都是「違反總理遺教」的。以上三點，可說是這部書的最大功績與意義，其他的「善果」猶其餘事也。

不期在這本書的出版過程中，忽接貴會給文星書店蕭孟能的信，其中頗多令人奇怪之處，奇怪之處中最重要的一點是所謂出書前文稿「送達本會轉呈中央黨部審核認可」等字樣，這未免是貴會大大的假造了的一項所謂「約定」！我萬萬不能同意，不但不同意；並且還要提抗議——提最嚴重的抗議！

因爲太荒唐太荒唐了！

貴會主事諸公何不想想看或問問人或查查書，堂堂中華民國的出版物是怎麼出版的？卽使是按照違憲的所謂「出版法」，人民出版書籍，也實行的是出書後的「追懲制」，而不是出書前的「預審制」。所以任何人民出書以前，都沒有什麼「中央黨部審核認可」的法理依據，——「中央黨部」根本沒有「審核認可」的權力，人民也大可不必這麼下賤！

上面這些立論，卑之實無甚高論，光就實行違憲的所謂「出版法」而言，卽可得此結論。難道「中央黨部」連自己大力訂定出來的所謂「出版法」也不遵守嗎？難道「中央黨部」還「天外有天，法外有法」嗎？不過，對這一事件，我還有另外一種判斷，那就是「中央黨部」並沒有（或沒有公開有）「審核認可」的非法要求，而是有人發賤，故意目無「法」紀，亂獻媚，亂表情，表錯情，以致鬧出這種騰笑中外的笑話！

貴會諸公何不想想，卽使我們目前「無法無天」，要違背憲法，甚至再違背違憲的所謂「出版法」，而要實行專制王朝的「預審制」，那麼在目前「管制機關」林立的狀態下，「審核認可」似乎也輪不到「中央黨部」罷？試問堂堂政府中的「內政部」，或其他的什麼什麼「部」，什麼什麼「局」，什麼什麼「處」等等等等好管事的「機關」，豈不要大吃特吃「醋」嗎？「願意」或「搶著」預審的「機關」，又豈僅僅是「中央黨部」嗎？

面對這一件笑劇，提筆寫這樣一封信，我眞忍不住歎氣。我歎氣，爲的是七八十年前的醫生（像孫中

山），他們曾為爭取人民的基本權利與自由，而奮鬪、而流血；誰能想到在七八十年後，在經過「軍政」「訓政」後的「憲政」時代，這個國家的醫生，竟又混又窩囊地把孫中山醫生們所努力爭取得來的權利與自由，糊塗地、獻媚地、輕易地送還給統治機構！這種作法，不但是置他們自己於不義，並且還陷好管閒事的機構於不義。不但如此，當然他們全體，根本對不起孫中山和所有的革命先烈，他們全體都是罪人！罪人！

我這封信，與其說是對貴會諸公的抗議書，倒不如說是貴會主事諸公自我引咎的懺悔狀。你們諸公對醫道的湛深是我們佩服的，可是在醫道以外，對天下大勢，對國法黨限，卻沒有應有的認識，這實在是你們諸公的恥辱，你們不可不反省，不改善。你們能治療別人的眼睛，並不能反證你們自己不盲目，你們若想不是瞎子，還得多下工夫，多讀李敖的文章。

我這封信，除了完完全全不同意你們的所謂「轉呈中央黨部審核認可」的荒唐的所謂「約定」外，並且一概拒絕再跟你們這些頭腦不清的人生干係。所以，十一月十四號你們請我在醫學會年會的專題演說（「傳統醫學與現代醫學」），我現在正式告訴你們，我不來了。並且請你們提早公告，免得我失信於小醫生們，公告我不來演說的理由要據實說，不可亂寫（如說我「生病」「有事」之類），你們亂寫，我不饒你們。

願你們快樂，健康，努力。

李　敖

五四，十一，六。

附記：對你們邀我演說，我很感謝。至少你們沒有荒謬的先叫我到「中央黨部」「試講」一次！

這封信乍看之下，是我同我的醫學界朋友的爭執，但一深入了解，就知道他們是無奈的。眞正的扼殺言論自由的罪人，顯然不是他們。

## 文星與國民黨

由於文星不肯買國民黨的賬，「孫逸仙與中國西化醫學」決定不給「中央黨部」審查，如期於一九六五年十一月十二日出版。國民黨立刻採取行動，那一陣子，文星每天都感受到陰影與進逼。「文星雜誌」第九十期，已在九月三十日被查禁，此例一開，我就知道會有好戲連臺。十二月一日，我寫了「我們對『國法黨限』的嚴正表示」，發表在「文星雜誌」第九十八期，在這篇文章中，我指出現負國民黨宣傳之責的國民黨中央委員會第四組主任謝然之的錯誤。這種錯誤，一方面是屬於政策上和技術上的；一方面是屬於爲人上和品格上的。我指出謝然之已違反了國民黨蔣總裁「不應憑藉權力，壓制他人」的指示，違反了國民黨蔣總裁「必須放棄一切偏激的、狹隘的、不容忍的作風」的指示，違反了國民黨蔣總裁「以自

反代報復」「以說服代鬪爭」的指示，違反了國民黨蔣總裁「要以組織的活動改變個人的作風」的指示。……我說：

從這些標準來看謝然之先生的黨務工作方式，我們不得不說他的表現是與蔣總裁的指示完全背道而馳的。從他所作所爲的表現中，我們似乎看不到他對「化敵爲友」的努力，「注重思想啓發」的努力，或是「採取說服的態度」的努力，我們看到的只是他的「憑藉權力，壓制他人」，只是他的「偏激的、狹隘的，不容忍的作風」！

我又說：

蔣總裁這段指示，對謝然之說來，他又做到了那一點呢？他改善了「一反過去立門戶、分派系、拒人千里之外的作風」了嗎？正相反的，他不但沒有「以組織的活動改變個人的作風」，反倒以他個人的「活動」，改變了組織的「作風」！

上面這種言論，當然不是謝然之容忍得了的，也不是國民黨容忍得了的。國民黨立刻動手了，十二月二十六日，我寫信給殷海光，專談文星被封的故事：

**海光老師：**

「文星」終於在連遭兩次查扣、一次搜索、一次沒收印刷廠稿件等大大小小困擾以後，今天證實被「罰」停刊一年。

我重新找出你那篇「我看雷震與新黨」（四十九年十月一日「民主潮」第十卷第十九期），抄出最後一節裏的一段：

「……雖然，我置身於這小書室中，我正神馳於古今的興亡歷史，可是我畢竟與這樣的一羣人處在同一個時代和同一個島上。我底身體，正像一切講思想自由和言論自由的人之身體一樣，毫無掩蔽地暴露在一個沒有約束的權力之下。……」

夜色眞深，在深暗的夜色裏寫這封信，眞淒厲。

李　敖　敬上

一九六五，十二，二六。

就這樣的，「文星雜誌」進入了墳墓和歷史。當時雖然是以查禁一年的行政命令行使的，但是快到一年後，文星書店股份有限公司董事長蕭同兹，忽收到國民黨中央委員會第四組函件，明告「兹據有關方面會商結果，認爲在目前情況下『文星』雜誌不宜復刊」。於是，就在黨的命令超過行政命令下，「文星雜誌」永不復起。□□□□□□□□□□□□□□，□□□□□□□□□□□□，形式上是緩和的、寬大的，骨子裏卻是激烈的、小氣的。當然，

這種事不能全怪謝然之，因爲顯然不是他個人的事，他只是統計學上的抽樣罷了。這由謝然之後來雖叛黨不歸，國民黨的作風卻依然故我可以爲證。不過，文星對國民黨的論定，對國民黨員謝然之型的論定，卻是千秋之筆，永遠無法消滅了。

# 文星的生前死後

文星被封後，一切都百舉待廢，後患無窮。除官方的大手筆外，其他也層出不窮。離奇的訟案，從皤然一公到公然一婆，形形色色的檢察官式原告，此起彼落，李敖之流乃擁有離奇的罪名——就像艾德諾（Konrad Adenauer）或馬丁路德・金（Martin Luther King, Jr.）擁有的跟他們品格絕不相稱的下等罪名一樣。

不論在公或在私的對造，他們無一不想從這個地區的法律上，巧取勝利或豪奪勝利。明眼人並不奇怪他們在政治護持中得到法律的勝利，明眼人奇怪的是：他們不恤一切文字上、歷史上、道德上、公論上的敗績，而執迷這個地區法律上的勝利，勝利了，又怎樣？兩千年前，把耶穌送上十字架的那些人，哪個不是法律上的勝利者？但這證明了什麼？這就證明十字架上的人錯了麼？這就證明他們和他們手上的法律對了麼？

凡不是短視的、自我陶醉的、老年自卑症的人，觀察文星的被封殺，都會恍然它象徵的

意義。文星是一個烈士，烈士死不瞑目，在正義與公道沒有蓋棺前，不論如何掩埋在秋墳鬼唱之中，烈士不瞑目！

如今，在文星被封多年，回看它的生前死後，的確也看到不少的滄桑。在文星上追求理想的那些戰友們，有的已經死亡，有的已經隔世，有的已經變節，有的已經自毀歷史，賣友求榮，手數著鈔票，脚脫離戰場，不識大體的重新自文化人變回到市儈。……但是，不論怎樣的浮雲事變，我李敖絕不心灰意懶，我不在乎那些戰友的來去，不在乎個人的浮沉，我關心的只是理想的追求，在追求理想的大目標下，我不怕孤立，照樣勇往直前。

「文星雜誌」被封後十六年，新一代的言論出版自由爭取者認爲該有一套「文星雜誌選集」流傳市面，這種苦心，眞叫「愼終追遠」了。我很高興我能主持這一選輯。我從文星第五年開始選，選出六本書的量。我有意不選李敖的文章，這樣才更客觀。要看我文章，可看四季出版的「李敖全集」，和遠景出版的「胡適研究」、「胡適評傳」，在文星時代李敖的作品，都收在這些書裏。

一九八二年四月十六日，李敖在臺北。

# 「文星雜誌選集」目錄


序　李敖　一
走馬看世界　居浩然　一
克羅孔—文化與人性的追求者　李亦園　一一
布瑞吉斯的詩歌　陳紹鵬　一九
施博格兼顧原子能善惡用途　文星編輯部　三三
科學發展所需要的社會改革　胡適　四三
一個教書人的感想　黎東方　五一
陶坤皇帝買書的教訓　陶百川　五七
動物寓言的搜錄　婁子匡　六一
深夜懷友　葉公超　七五
過份廉價的中西文化問題　徐復觀　七九

| | | |
|---|---|---|
| 我看胡適之先生 | 蔣廷黻 | 一一 |
| 西化與復古 | 居浩然 | 一一七 |
| 從超越前進到狂妄 | 許登源 | 一三一 |
| 玄學英雄底狂想曲 | 洪成完 | 一四七 |
| 從「一無所知」「有無靈性」為胡適先生辯誣 | 李彭齡 | 一六五 |
| 「妙論」與「謬論」 | 黃富三 | 一八七 |
| 也算「微辭」 | 東方望 | 二一九 |
| 適之先生「康南耳君傳」的最後校改 | 胡頌平 | 二二三 |
| 我們所應該效法的高本漢先生 | 黎東方 | 二二七 |
| 漫罵不能推行西化 | 葉一鳳 | 二三九 |
| 性觀念與文化 | 林宗源 | 二四五 |
| 玄學家的噩夢 | 許登源<br>洪成完 | 二六九 |

舞會　王尚義　三一九
我對討論中西文化問題的建議　梁實秋　三二五
自信力與誇大狂　梁實秋　三二九
論魚樂　許登源　三三五
達達主義與「失落的一代」　王尚義　三四五
專技哲學家——卡納普　許登源　三六一
卡納普所建構的語意學　洪成完　三七七
現代文學的哲學基礎　周春塘　四〇一
主觀的詩和客觀的詩　陳紹鵬　四三一
摩天大樓的行雲　翔虹　四四七
文化的基本認知與中國文化的出路　謝劍　四五三
從門德雷夫的週期表說起　居浩然　四七七
由批評走向創造的哲學家——考夫曼　陳鼓應譯　四九一

迎中國的文藝復興　余光中　五一一
現代經驗論大師——艾爾　陳麗生　五二一
「語言眞理與邏輯」　陳麗生　五二九
爲巴黎畫壇捲起旋風的畢費　何肇衢　五三五
現代文學的困境　王尚義　五三九
從霍亂談到「變法」　吳基福　五五一
後設經濟學的開創　陳彥年　五六五
論藝文創作中之個人的與民族的特性　徐　訏　五七七
今日三大病——從中西文化問題談起　夏　菁　五八九
領導英國劇運的勞倫斯・奧立佛　景新漢　五九九
閒話美國大學教授的晉升制度　潘毓剛　六〇七
倫敦的中國城　居浩然　六一一
我的情人　門偉誠　六一七

我的「傑作」 鄭清文 六二三
我的帽子 李洪擧 六三九
我的老伴兒 陳火泉 六四九
透視臺灣醫界的「大雜院」 吳基福 六五九
美國詩壇的林肯：桑德堡 陳紹鵬 六七七
當代社會學理論大師派深思 陳郁立 沈愛麗 六九五
自動控制的過去與現在 陳之藩 七〇七
詩應不否清晰？ 陳紹鵬 七二五
談情說愛 陳彥增 七四五
「作品第一號」 景新漢 七五三
憶「新月」 梁實秋 七六五
J・D・薩林傑 莊 因 七七九
臺灣人口激增和節育的迫切 孫英善 七九五

經驗科學的假設演繹法　陳妙惠　八一三
美國詩哲佛洛斯特　夏菁　八二五
爵士時代的發言人費茨澤拉德　沙文淵　八三七
急待搶救的臺灣皮影戲　林今開　八四七
一九六一年諾貝爾文學獎金得主伊瓦・安德里克　朱耀龍　八五三
科學與民主　居浩然　八六一
與徐復觀先生論東西文化　黃富三　八七一
旁觀者說幾句話　羅提　八七九
適之先生二三事　黎東方　八八五
一個同型的笑話　婁子匡　八八九
建立現代中國攝影藝術的新方向　莊靈　九一五
「支那人的機會」　喬志高　九三三
「浪漫的」美國？　周春塘　九四一

維護人權不遺餘力的布雷克　黃維幸　九五一
「美國，美國！」　周春塘　九六三
超現實主義與一九五〇年以後的新繪畫　何政廣　九七一
爲什麽要談節育　孫英善　九七七
新聞記者與黑驢子　林今開　一〇〇一
歐洲共同市場的倡導者—徐滿　孫英善　一〇一五
不屈不撓的反共思想家吉拉斯　居浩然　一〇二七
「賢路於今已大開」?!　陸嘯釗　一〇三九
關於趙烈文「能靜居日記」　陶英惠　一〇五七
從梁祝看香港的國語片　吳心柳　一〇八三
從梁祝片談電影音樂　許常惠　一〇九一
書與人　聶華苓　一〇九七
論科際整合　殷海光　一一〇九

臣本弩手　徐白　一四九
卡洛斯・羅慕洛　景新漢　一五七
這一代法國的聲音——沙特　郭松芬　一七一
健康生活　星兆鐸　一八一
囘憶一顆大星的隕落　楊樹人　一九一
也談樂育英才的苦惱　楚卿　二二七
現代電影的魔術師——英格瑪・柏格曼　李至善　莊靈　二三三
惡性補習問題　勞榦　二五三
童子與花　蘇念秋　二五七
退職教員談「誤人子弟」和「殺人子弟」　陳彥增　二五九
當代法學俊彥龐德先生　呂光　二六五
讀「胡適評傳」第一冊　梁實秋　二七五
從一巴掌看輔仁大學　孟祥柯　二八一

地下的紐約　馬　戈　一三〇一
一位平凡的偉大人物——鮑格達教授　龍冠海　一三一三
師父們和徒弟們　周棄子　一三二七
給李敖的一帖瀉藥　鍾梅音　一三三五
評「胡適評傳」　碧　屏　一三三九
我評「胡適評傳」第一冊　吳柳彬　一三五七
表現自我的電影怪物——奧遜·威爾斯　魯稚子　一三六五
「孫逸仙博士傳」的撰寫工作　吳相湘　一三七九
夢幻與現實　王鎮國　一三八五
出國記　陶百川　一三八九
赫伯特·馮·卡拉揚　吳心柳　一四〇五
看立法院寫幾道「催命符」　林枕客　一四一五
從三文件看輔仁大學文學院　沈　沉　一四二七

「易」的分析研究 趙南鴻 一四四五
從種族歧視到種族平等 李聲庭 一四六三
「文星叢刊」出版緣起 蕭孟能 一四七七
存在主義的哲學家——亞斯培 劉乃梁 一四七九
國會的調查權與人民的自由權 李聲庭 一四八九
逃妻和廣告 張欣伯 一五一七
論自由與法治 李聲庭 一五二七
這年頭蕭孟能還談原則 龔德柏 一五四九
譯靈烏一賦・賀文星六歲！ 陶百川 一五五三
訪巒莊・念哲人 駱雪倫 一五六一
警告逃夫 張欣伯 一五七七
當代美國經濟史家——羅斯托 孫英善 一五八七
構作「純倫理學」的前奏 何秀煌 一六〇三
美國的普普藝術 席德進 一六一七

從「常識考試」看今日教育　金溟若　一六二五
樂育英才的苦惱　陳彥增　一六三五
顧譯「英國文學史」這本書　卞銘灝　一六四三
現代電影與現代觀念　郭中興　一六五五
美國黑人民權領袖——馬丁路德・金　陸嘯釗　一六六七
進步與貧窮　沈國鈞　一六八一
約翰・根室（John Gunther）內幕　陸嘯釗　一六九五
畫家與模特兒　劉國松　一七四三
從「幼童遊美」始末看「同光中興」的環境　石錦　一七四九

# 走馬看世界

居浩然

民國四十八年和民國五十年曾兩度環球旅行。每到一處，信筆寫一兩千字作爲脚註。這不是遊記，更說不上是論文，只是些隨感小品，算是留在雪地上的爪印。旅行從香港開始，也在香港結束。方向兩次都是由東而西，每行一天就要撥慢一小時或幾小時，這樣賺來的時間在太平洋上一定歸還，分秒不剩。古時埃及人認爲若能與日偕行，長生不死，現在按之科學法則，確乎如此。只是不停在陪太陽兜圈子，似乎沒有什麼意思。

凡感覺有生也暫的兩脚動物，總希望在這個頑石似的地球上留下一些什麼，金字塔、石碑、銅像、不朽名著，雖明知心勞日拙，好之者仍大有人在。其實世變日亟，每秒鐘都在那裏變，今日之是難免不成爲明日之非。一萬年後，今天的所作所

爲都成爲幼稚園裏的把戲。那時候上月球去旅行只是家常便飯，有人從火星來訪也不算遠客。從這種眼光看來，各國有幾枝爆竹式的火箭就耀武揚威，豈不笑脫門牙？但話又說回來，爲今之計，留着牙齒吃飯要緊，進流質食物畢竟不如啃雞腿。環球途中看見古代各式各樣的遺跡，有時忍不住要發笑。別人笑我笑得傻，我笑別人不笑傻，誰笑誰傻都可以，只須不要笑掉牙。

## 一、香　港

道光二十二年（一八四二）中英訂立南京條約，其中有割讓香港一款。道光皇帝心有未釋，問軍機大臣穆彰阿香港是怎樣一個地方？穆彰阿爲寬君心，說香港是一個「蕞爾小島，漁火點點」。這個回答雖有主「和」的政治作用，却也是事實。誰知道就是這個小島，在英國人手裏，造成了一顆東方明珠，至今還點綴在大英帝國女皇的皇冠上作爲一塊直轄殖民地(British Crown Colony)。過去的國恥，只是打仗不如人，被迫割地賠款，現在則幾百萬中國人，在英國人治理下安居樂業，而漸忘其恥。有人在香港寫文章說滿清政府喪權辱國，他們似乎沒有想到這一點寫文章的自由還是由割地得來。二次世界大戰期間羅斯福總統建議將香港歸還中國，試問若是歸還了現作何狀？當年割讓香港，復被迫租借九龍，豈是爲不肖子

孫留一條逃生之路？今天的不肖子孫在殖民地上講民族主義，除開一點義和團思想以外，可說一無所有。在天涯海角寄人籬下，憑什麼批評滿清政府喪權辱國？

二次世界大戰以前，香港青年上學，以到廣州爲正途。偶爾有去英國的，只是少數開口閉口「皇家」的媚外份子。就是在廣州學成以後，也以回返香港爲下策。有能力的北上京滬平津，與北方之强爭一日之長；次焉者留在廣州，仍不失爲南方之强；惟有回到香港，從事商賈，才完全喪失了到廣州求學的意義。當時在廣州被稱爲「香港仔」，其地位猶在「外江佬」之下。外江佬言語不通，筆下不會比省城學生差，國文老師對於外江學生往往另眼相看。香港青年則不惟國文程度低下，就是英文也不過爾爾。英國人的殖民地教育原只在訓練能聽得懂英語的低級人員。說出來洋涇濱或寫出來文法錯誤也就不在注意糾正之列了。二次世界大戰以後，形勢大變，尤其在廣州關入鐵幕之後，有志深造的香港青年必需另覓途徑。回臺灣升學可說是過去到廣州入學的代替，但臺灣地小人多，容不下大學畢業後的僑生，於是轉而求之英美。這些年來，在英國、在美國，處處可以遇到香港去的中國學生。他們持有各式各樣的護照，但黑髮黃膚蒙古眼，一望而知是黃帝子孫。然而其爲華裔是一件事，腦子裏是否尚存有中國文化是另一件事。

過去有一種錯誤的想法，以爲思想是與膚色分不開的，黑髮黃膚蒙古眼，一定有東方人

的思想。現在美國有的是不會講任何中國方言的華裔美國人，外表上看來還像中國人，腦子裏一無中國文化，連中文姓名也付之闕如。而僑務委員會或華僑敎育委員會始終認之爲華僑，豈不是牛頭不對馬嘴。老一輩的美國華僑，遇到不會說廣東方言的中國人，說「唐人嘸悉唐話」，現在這一代的華裔美國人，才眞正是「中國人不懂中國話」。好在他們根本不承認是中國人，又何必懂中國話？他們若是研究中國文化，乃是用西洋科學方法研究中國學（Sinology），既不在處世接物，更不在修齊治平。中國學也者，無非是以中國文化爲題材的一門科學，與美國人類學家研究印第安人的文化或中國人類學家研究苗族文化初無二致。凡認爲中國文化乃唯一達成世界和平大道的說法，只是一種神話或信仰，過去既未經歷史證實，未來也只有懸疑。站在科學家的立場，既不能反對，也不能贊成。

二次世界大戰後的香港，有一個新現象是前所未有的，這就是衆多「上海人」的舉家南遷。「上海人」在香港人的心目中，等於廣州人心目中的「外江佬」，包括所有除廣東人以外的中國人。這些「上海人」，初到香港，多少有點儲蓄。起先多半作短期打算，加上海派作風，不到一兩年，就坐吃山空，或全部沙蟹。於是回上海的回上海，去臺灣的去臺灣。留在香港的則必須重起爐灶，靠勞力或智慧搏蠅頭之利，來維持生活。十年後的今天，百分之九十已能建立基礎，克勤克儉過苦日子。但也有少數永遠不能接受敎訓的闊少遺老，兩手空

空而海派依然，偶爾招搖撞騙賺來一筆，就大吃大喝一番，用完了再叩頭告貸。有些在香港走頭無路的海派人士，到了臺灣一變而爲僑領，再變而爲僑資企業家，撈上一票，回香港後在飲茶時談起臺灣的營生，能不眉飛色舞？

中華民國以推翻滿清政府建國，一方面繼承了滿清政府的權利，一方面也背起了歷史的包袱，像南京條約和馬關條約，我們都得承認。但要是有足夠力量的話，歷史也不是不能改變的，就像過去馬關條約時割給日本的臺灣二次世界大戰後已恢復爲中華民國的一省。所以香港之被英國人佔領，也只是一時的現象，在香港有各式各樣的中國人，却沒有土生土長的「華僑」。目前在政治上香港仍然是大英帝國的直轄殖民地，但英國人也自知爲日無多；尤其是租借九十九年的九龍半島，明訂有歸還年限，因此誰能說香港的局面將長此不變？香港人招待外埠來的遊客，照例上茶樓飲茶，近十年來顯著的變化是由清一色的廣東方言改變爲粵語滬語國語雜陳，在茶樓上各地的方言都能聽得到。廣東人的天下，已被「上海人」平分秋色。過去能說省城話的廣東人焉肯折節學外江話，現在則一口吳語外加京片子，可見「文化」不是與生俱來的。黑髮黃膚蒙古眼的華裔青年，若是沒有機會或不肯學習中國文化的話，仍不能算是中國人。至於硬派這些青年爲「華僑」，更與事實不符，豈是識者所爲？

## 二、新加坡

新加坡是一個濱海的城市，位置在稱爲星加坡的島上。全島有人口一百四十萬，華裔佔百分之八十八。其中絕大部份是道地中國人，生活習慣語言文字無一不與國內廣東或福建人相同。少數成爲新加坡人或星洲人，受英國教育，講英語、寫英文，在政治舞臺上玩英國式的政治遊戲。這些星洲人認定新加坡不能成一獨立政治單位，所以過去寄望於星馬一家，與馬來亞聯邦結合；現在則擴大而爲馬來西亞聯邦，除馬來西亞外，更包括英屬北婆羅洲各地如沙撈越、婆羅乃等處。在這聯邦中，新加坡成爲一邦；進一步希望全聯邦從馬首是瞻轉變爲星首是瞻，這種政治抱負明眼人一望可知其爲想入非非，對內對外都不討好。對內而言，旣然星洲大部份是中國人，英國又已同意獨立，爲什麼不成立一個海外扶餘？這個新加坡獨立共和國不必與任何中國發生政治上的聯繫，但不妨使用華語華文。對外而言，馬來亞聯邦所盼望的是新加坡舉洲臣服，還要加上英屬北婆羅洲的馬來種人口加以冲淡，才能吞下，馬來西亞聯邦的計劃。少數自命爲星洲政治家心目中的腹案，豈不是兩面不討好？

不幸的是目前在新加坡當政的正是這些星洲政治家。他們熟諳英語英文，爲英國人所賞識；他們又是黑髮黃膚蒙古眼，加上姓林姓李，因此能爲中國人所接受，但所作所爲，無非

是繼承英國殖民地政府的傳統。就中國文化而言，他們不懂得海外扶餘的道理，因此沒有開闢新天地的精神。他們上臺靠中國人，上了臺却要中國人忘記自己是中國人，下一代的子弟全部要受英語教育。他們想攀上馬來亞以自固，馬來亞却無意接受，於是當政不久就只有準備移交。差幸英國駐軍尚未離埠，地方秩序仍能維持，政權更迭也能依照民主常軌進行。這一點不能不歸功於英國政治遊戲的成熟性，規則明確，程序清楚，任何人只要肯守規則，都能行之有效。這裏不需要「不可或缺」的領袖，人人皆可以爲堯舜。

星洲政治家不合現實的抱負，反映在教育政策方面的自相矛盾。在爭取選票時，少不得要將就衆多的中國人，聲明維持華文教育。上臺後，則英語重於一切，華文學校沒有存在價值。這種教育政策上的矛盾，使新加坡的華文學校進退兩難。退而改爲英文學校，根本與原來的辦學宗旨不合；進一步的中國化，則困難重重，撇開政治問題不談，專就師資及學生而言，要想將華文學校辦得與國內中小學程度相近談何容易。學生學了中國語文，沒有地方升學，擔任公職又必須補習英文，學習興趣自必大減。學生無心學習，教員也就得過且過。加上教員本身國文程度不高，取法乎中，斯爲下矣。

講到華文學校，必須一提南洋大學。這座大學在新加坡市郊外，佔地甚廣，規模宏偉，但沒有校長。所有外埠請來的教授，都是一年一聘，隨時準備離境。學生社團，十分活動，

而且興趣甚廣。校內的伙食辦不好，不在學生會議討論事項之列。但法軍强佔比塞大拒不歸還，則全體會議通電抗議。校董會譬如老式的家長，對於子弟們開口阿爾及利亞，閉口突尼西亞，既聽不太懂，也就隨他們便。只要不在校內鬧伙食，趕教授，就以爲得計。倒是外埠來的教授之間，鈎心鬪角，以人去已留爲榮。中國式的政治遊戲，沒有規則，更沒有程序。玩得好壞各憑良心，但良心又以什麼爲標準呢？

南洋大學的未能盡如人意，使得新加坡的馬來亞大學（即將改稱新加坡大學）日益重要。論規模、論設備馬來亞大學本已佔上風，加上教授地位有保障，學生求學心切，馬來亞大學不失爲南洋的文化中心。但這是英文大學，這是劍橋牛津的新加坡版。星洲的中國人當年慷慨解囊，捐建南洋大學，就想與馬來亞大學爭一日之長。可惜南大始終找不到一個合適的校長，或不願意找一個合適的校長，以致迄今所授學士學位不被承認。這種後果固然是人謀未臧，但政治環境也不無多少影響，華文學校本來就在夾縫中求生存，華文大學辦得好豈是易事。然而若是將辦不好的原因完全歸之於政治環境，那又是推卸責任之辭。以南洋大學的處境與世界任何一地大學的處境比較，南大所受政府方面的干涉或政治環境的影響可說是屬於輕微的一端。過去如此，目前也是如此。

當地的華文大學不合理想，回國升學又莫知所從，瞻望將來，中國文化只有日漸淡薄。

星馬一家，平添一種馬來語文，爲華裔青年增加學習上的負擔，這些都不是有利於星洲中國人社會的現象。若是眞有一天成立馬來西亞聯邦的話，新加坡獨立邦更微不足道。那時候不僅政治上馬首是瞻，文化上也將以馬來語文爲正牌。當年三保太監鄭和下西洋，在星洲連一個酋長也找不到。後來東印度公司的柔佛士開闢大坡小坡，也沒有聽說有什麽馬來紀年史。現在則史蹟俱在，紀年繫月，上溯太古，下迄馬來亞聯邦成立，居然有一套馬來史。這不怪馬來人無中生有，只怪中國人自己從有變無，大好一座中國城，缺乎勇氣和合作精神爭取獨立。研究歷史的學者似乎不必去考據馬來史是否事實，而應研究中國文化是否蘊涵自我毀滅的種子，假使蘊涵有這弱點，那還有什麽話說？

（四十九期。五十年十一月一日）

# 克羅孔——文化與人性的追求者

李亦園

二十世紀五十年代科學界最值得稱道的事，不是原子物理的成就，也不是人造衞星的放射，而是科學整體化(Integration of Sciences)的運動。科學整體化是導源於若干燭見的科學家，在他們鑽牛角尖之極，終於悟出目前各種科學高度的專門化，實是一種不合理的現象，如此長久發展下去，將導致極危險的結果；他們認知所有科學的最終對象和目的都是同一的，各種科學間表面的各異，只是同一形體的各面表現而已，而彼此間的關係都是息息相關互相依賴的。因此，這些科學家們認爲統一的科學才是健康的科學，科學家們應該共同建設一套共同的見解，一套互相關聯的基本定律，然後科學纔能走上有益於全人類的道路。科學界整合運動最重要的一環是社會科學（社會學、心理學和人類學）的整合，而社會科學整合最具體的表現是哈佛大學社會關係學系(Department of Social Relations)的成立，這個混合三種科學

——社會學、心理學和人類學於一學系，在美國大學制度上是一個創舉，其主要的策劃人卽是去年剛逝世的偉大人類學家克羅孔教授(Prof. Clyde Kay Maben Kluckhohn)以及他的幾個知心朋友：社會學家帕森思(Talcott Parsons)，心理學家奧坡特(Gordon Allport)和心理分析學家摩銳(Henry Murray)。

克羅孔教授是美國人類學家中最傑出的人物；近二十年來因爲人類學各分科的高度專門化，只有很少數人能兼通人類學的全部領域，克羅孔教授是這極少數中最重要的一位。他的主要研究成就雖在民族學方面，但他同時是一個出色的考古家；他不但精深瞭解語言學和體質人類學的基本問題，發表有關語言學和體質人類學的論文，而且溝通容納其理論與概念於文化人類學的領域。可是，克羅孔先生對科學最大的貢獻並不僅在於對人類學各分支的內部整合，而在於能以一個人類學家的立場主動地策動社會科學間的大整合。克羅孔先生近數十年來大部份時間都在與其他社會科學者作共同探討和研究，他曾坦白地說：「我的大部份想法都是形成於哈佛教職員俱樂部(Harvard Faculty Club)的午餐桌上的」，他的意思是說哈佛社會關係學系的專家們甚至利用午餐時間來共同討論他們之間共通的問題。克羅孔教授和其他以人類行爲爲研究中心的社會科學家們共同認爲，行爲科學的共同目的是研究所有各種人類行爲的同與異(regularities and diversities)，而這一問題很顯然包括三種因素：生物的（生

理和心理），處境的（環境和社會）與文化的。而且這三種因素都是息息相關而難於單獨分開的，所以行爲科學者（社會學，心理學和人類學者等等）雖各自從自己的立場研究人類的行爲，但是他們之間很顯然地必須不時交換情報，共同建立一套互可瞭解的概念，和互相通用的基本定律，然後他們的研究纔能眞正走上健康的道路。作爲一個文化人類學者，克羅孔先生聆聽、採納社會學者和心理學者的意見和理論，但他並未忘了告訴其他行爲科學者，文化對於人類行爲的規範是何等重要！

在行爲科學整合的因次上，克羅孔教授對人性與文化的闡述有其獨到之處。克羅孔教授指出人類學家在全世界各民族中所找出而歸納成的種種同範疇的文化模式，和種種特殊奇怪的文化行爲，實在只是人性的普同和文化的分殊的形式表現而已。文化上的種種相同模式是起於普同的人性，起於人種最基本的生物性，而每一文化的特殊格式又代表種種歷史偶然的沈澱。更明顯地說，許多原始民族的奇異風俗習慣，例如食人肉，用人爲犧牲等等，每每被歸於其凶暴殘忍的性格，殊不知這些僅是歷史過程中偶然的非理性的文化渣滓而已，而在這些被認爲野蠻下等的民族中，仍然有一套倫理道德，規範同一社會內人與人之間的相互行爲，這些與我們文明社會相類似的倫常，才是普天皆同的人類本性的表現。我們人類學家並非有好古之癖，我們主要的目的是遍尋那些屬於理性的文化反應，而研究其可能控制的種種道

路，我們更要指出那些屬於非理性和不理性的文化行爲，而盡我們的能力研究其遏阻的可能。

克羅孔先生之所以能在科際(interdisciplines)的科學研究上有卓越的成就，主要應歸功於其早期所受的各種基本科學的訓練。他的大學教育開始於著名的普林斯敦(Princeton)，後來因病輟學，遷居新墨西哥州友人家中靜養。這場病並沒有使他損失了什麽，反而使他有機會接觸新墨西哥州那瓦荷印地安人 (Navaho Indians)，因而奠定了他對人類學的終身興趣，並使他成爲舉世公認的那瓦荷專家。一九二八年他康復後進入威士康星大學 (University of Wisconsin)，主修古典文學和希臘哲學，畢業後得羅得獎學金赴英國，入牛津大學從大師馬累特氏(R. R. Marrett)學人類學，其後又去奧國，入維也納大學研習人類學和心理分析學，也就在此時期奠定他日後與心理學家合作的良好基礎。一九三二年克羅孔先生返回美國，執教於新墨西哥大學。一九三五年轉赴哈佛，次年得哈佛博士學位，即在哈佛人類學系任教，直至去年逝世爲止。除去在大學裏的教學職務外，克羅孔教授曾是美國國務院和其他國防機構的重要顧問；一九四七年他又曾東來，在麥克阿瑟將軍幕下，參帷盟軍統帥部對日關係事務，成爲人類學家參與國際交涉，調節不同文化的民族間的誤解與偏見的最佳成例。克羅孔先生不只是一個忠於科學的學者，同時是一個能力極强而富組織力的行政首腦，他在哈佛不但是人類學系系主任和社會關係學系的首要策劃人，同時又是哈佛俄國研究中心的所長。他

爲人誠懇而富影響力，沒有一個學生或與他共同工作的人不爲他做學問的態度而感動。

一九四九年克羅孔先生的名著「人類的鏡子」(Mirror for Man)出版，轟動全美社會（包括科學家和一般大衆），因爲這本科學家用最通俗的語言向一般人說明人類學與現代生活的關係的著作，曾在數百種著作中入選爲 MacGrall Hill 國際出版公司的通俗科學出版獎金的得者，因而說明眞正的專家並未完全住在象牙塔裏，他們仍然能用一般人說的話告訴大家，科學家終日埋首所做的是什麼，都與日常生活有什麼關係？克羅孔先生的著作極多，當一九二七年他尚未大學畢業時，卽發表他的第一部散文遊記「虹霓脚下」，描寫新墨西哥州風景和那瓦荷印地安人生活。成爲職業的人類學家後，他的著作有很多是與那瓦荷人有關的，例如 Navaho (1946), Navaho Witchcraft (1944), Children of the People (1947)。一九四八年他與心理分析學家摩銳合著的 Personality in nature, Society and Culture 一書出版，是行爲科學整合研究的重要里程碑。一九五六年他與社會學家安克萊(A. Ankeles) 合著 How the Soviet System Works，是他主持哈佛俄國研究中心六年的結晶。

克羅孔先生在社會科學整合運動中，不但潛心於研究室的綜合討論，而且致力於實地的驗證工作。一九四八年他得到羅氏基金會(Rockefeller Foundation)的資助，組織了一個科學調查團前赴新墨西哥州拉瑪地區(Ramah)，調查聚居於該地的五種不同文化傳統的民族的價

值系統(value systems)。這一科學調查團不但包括有人類學家、社會學家、心理學家和心理分析學家，並且有哲學家、地質學家和歷史學家參加。由於這一研究，克羅孔教授和他的同伴發展很多有益於行爲科學整合研究的概念。他們認爲每一不同文化傳統的民族均有其獨特的中心價值系統；雖卽居於同一地區，感受同樣的地理環境的刺激，不同文化傳統的民族也不會有同樣的價值觀。所謂價值，是存在於同一社羣每一成員心中的一種概念，一種有關行爲典範或準則的概念，或者更明顯地說，價值是一個社羣的道德，認知和美感的判斷標準。每一社會的價值系統是其長久文化傳統的產物，但又反過來成爲一切文化外在表現的基本命題。因爲價值系統的迥異，所表現出的外在文化也就各有差別。住在新墨西哥拉瑪地方的那瓦荷人，主尼人(Zuni Indian)，摩門敎民(Momon group)，美國人和西班牙人等五民族，雖住於一有限範圍的地區，並且經常互相接觸，但各有其獨特的價值觀，各自對於同一發生的事物有極不同的反應。例如他們對旱災和歉收(拉瑪地區是一近乎沙漠的荒涼區域)，對疾病和死亡，對土地利用等等，各自有他們一套不同的反應和適應辦法，這些不同反應和適應辦法假如與他們的價值系統作同變的研究，行爲科學者便很容易理出一些人類行爲的恒相和變相的律規，而這正是人類學家和其他以人類行爲爲研究重心的學者所共同追求的目標。

克羅孔敎授的夫人，Florence Kluckhohn，也是社會學人類學家(Socio-Anthropologist)

對於行爲科學的研究亦甚有貢獻，尤其對價值和價值定向(value and value Orientations)的研究最有成就。他們的結合，其本身卽象徵行爲科學的整體化。去年七月二十八日，克羅孔教授以五十五歲的壯年，竟因心臟病逝世於他的第二故鄉新墨西哥州的 Santa Fe 城，這不只是人類學界無可補償的損失，同時也是行爲科學整合運動的一大挫折。然而，克羅孔先生的學生和同伴都深信，克夫人必能繼續他的遺志，爲行爲科學的整合運動而努力！

民國五十年七月廿八日爲先師克羅孔敎授逝世一週年紀念寫於南港中央研究院

（四十九期。五十年十一月一日）

# 布瑞吉斯的詩歌

Robert Bridges(1844—1930)

陳紹鵬

關於布瑞吉斯的詩，小泉八雲曾經爲文介紹，原文收集在「詩人論」(On Poets)裏面。提到這位桂冠詩人的生平時，他只輕描淡寫的這樣說：

「關於這位詩人本身的事，能够奉告諸位的並不多；……我只能告訴諸位，他生於一八四四年，是一個鄉下醫生。這是一件有趣的事情，因爲一個人一方面執行鄉村醫生的繁忙業務，一方面還能抽空寫詩，這是很少有的……」(On Poets, P.720)

其實，據大英百科全書的記載，布瑞吉斯在三十八歲的時候就放棄醫務，他的作品大多都是一八八二年以後的出品。而且，他行醫的時候是在倫敦，並不是在鄉下。不過，這都是小節，本文的重點還是放在他的詩作上。

布瑞吉斯於一八四四年十月廿三日誕生在 Walmer，曾在伊頓(Eton)和牛津大學攻讀。後來，在倫敦 Great Ormond 街的兒童醫院研究醫術，並充當醫藥顧問 (Consulting Physician)，也在大北方醫院 (the Great Northern hospital) 做過助理醫師。一八八二年他和醫院告別以後，次年便出版「波羅密修斯，給火者」("Prometheus the fire-giver")，可惜這部書除了少數的學者以外，欣賞的人如鳳毛麟角。自一八八五至一八九四年間，他又陸續出版了八部戲劇。他的詩歌韻律極佳，不過，從他的「短詩集」(Shorter Poems, 1890) 中的抒情詩上看來，我們就可以明白，他並不以爲詩人的任務只限於推敲韻律，在這部詩裏，他的藝術天才掩蓋了他的淵博學識。他雖應用了許多新的韻調，却並不是爲韻律本身的緣故，而是爲了要將他靈感的純淨寶藏全部注入這些形式裏。譬如「倫敦的雪」(London Snow)，「哀亡童」(On a Dead Child)，「過路者」(A Passer-by)這幾篇詩，雖然形式新穎，但是，更重要的還是他用這種形式所表現的內容——豐富而清新的想像。其中有許多篇都是歌頌人生，表現詩人對於人世間美好事物所感到的歡暢。他詩中的一人一物雖都是司空見慣的，但是藉着他那生花妙筆，都一變而爲純淨，清晰而新奇，好像說出了前人所未說出的話一樣。他的詩裏雖也偶爾可以見到死亡的陰影和苦悶的筆調，但是大部份都呈現出一種樂天安命的寧靜情調。一九一三年，布瑞吉斯獲得桂冠詩人 (poet laureate) 的頭銜。一九一六年出版「人的精

神」(The Spirit of Man) 詩集。他的詩最初不大受人注意，這時候纔漸漸受到較廣泛的歡迎。在一九二五年出版的「新歌集」(New Verse) 裏，他更進一步去試用新的韻律。他的批評文字主要的有「米爾頓的韻律」(Milton's Prosody, 1887)，「濟慈評論」(John Keats, a Critical Essay, 1895)，和「詩的必要」(The Necessity of Poetry, an Address, 1918)。一九二九年，在他八十五歲的時候出版了最後一部詩——「美的見證」(The Testament of Beauty)。這是一部哲理詩，充份表現出他的熱誠與信心。在這部詩裏，他企圖在傳統的信念與科學知識之間，取得協調。

布瑞吉斯的逝世日期是一九三〇年，四月廿一日。

布瑞吉斯的詩和麥瑞迪斯 (George Meredith) 的詩一樣在當時很少人注意，還是到後來纔慢慢引起人的注意，而且，這也大部份是限於有相當學養的人。據小泉八雲說，這種情形並非偶然。一般的說起來，有三個原因：其一，布瑞吉斯是一個舊派的詩人，他所表現的感情是十八世紀式的，而不是十九世紀式的。因此要想在詩中尋求新的刺激，最好不要翻開他的作品；其二，他並不是愛在詩中發揮思想的人，他只偶然涉及哲理，所以許多想在詩裏得到哲理啓示的人都不喜歡他；其三，他的詩裏缺乏熱情。如不以新奇和哲理取勝，一個詩人仍然可以用強烈的熱情來吸引讀者。可是，布瑞吉斯的詩連這個條件也沒有。這並不是說他

的詩缺乏感情，而是說他的詩往往都帶點冷靜的感覺。他的色彩不鮮明、不强烈，不過，總顯得渾然天成，他的樂調有一種微弱的成份，有時會使我們想到昆蟲的叫聲，像是蟋蟀的唧唧聲。也許有人要問：既然他的詩裏沒有哲理、沒有獨創、沒有熱情，那還有什麼特點值得我們注意呢？其實，說起來是很多的。首先，做一個詩人並不一定要有獨創。一個詩人不妨說些老生常談的話，不過他必須用一種特殊的方式，比以前任何一個人說得都精彩，譬如自然界的花、草、蟲、魚、風、雲、雷、電，本不是什麼獨創的東西，古今的詩人曾經用千萬種不同的方式來描寫，而我們並不會感到厭倦。同時，詩人的感情不一定十分强烈，像拜倫那種「火山熔岩式」的。像是華玆華斯的詩裏，大多找不到這種熱情。布瑞吉斯可以說是個自然詩人，他的特點是寧靜之感，淡淡的色彩，細微溫柔的低吟，以及夢幻似的感覺。他的詩有許多都是描寫春夏秋冬的景色，不過並沒有熱帶景物那樣鮮明色調，而是帶有東方色彩的柔和色調。他的短詩往往是無題的，譬如下面這首可愛的小詩：

I love all beauteous things,
  I seek and adore them;
God hath no better praise,
And man in his hasty days

Is honoured for them.

I too will something make
  And joy in the making;
Altho' to-morrow it seem
Like the empty words of a dream
  Remembered on waking.

我愛一切美麗的事物，
我四處搜求，以便供奉高閣；
就是對上帝禮讚，也不過如此。
吾人在白駒過隙的一生中
爲之倍增光榮。

我也要製造一件美品，
製造時眉飛色舞；
雖然明天彷彿是
像夢中的空話
醒來時纔一一記清。

讀到這些詩句不由得會想起濟慈的，A thing of beauty is a joy forever（美麗的事物便是永恒的歡暢）但是，好像我國的絕句一樣，妙處在收尾。明天本來是不可分的，現在拿「醒來時記得的夢中空話」來比喻，愈增它的朦朧，同時給人以淡淡的美感。現在再讓我們看一首樂天安命的詩：

## NIMIUM FORTUNATUS

I have lain in the sun,
I have toil'd as I might,
I have thought as I would,
And now it is night.

My bed full of sleep,
My heart of content
For friends that I met
The way that I went.

I welcome fatigue
While frenzy and care

Like thin summer clouds
Go melting in the air.

To dream as I may
And awake when I will
With the song of the birds
And the sun on the hill.

Or death——were it death——
To what should I wake
Who loved in my home
All life for its sake?

What good have I wrought?
I laugh to have learned
That joy cannot come
Unless it be earned.

For a happier lot

Than God giveth me
It never hath been
Nor ever shall be.

## 幸運七唱

辛勞隨日盡　天地任沈吟
一生無虛度　恬恬此夜心
交遊情意愜　攜手邀雲天
歌罷陽春雪　知足一枕眠
狂飈逐浪去　惓惓臥今朝
恰似白雲散　悠悠萬慮銷
蝴蝶迷曉夢　柳岸醒來遲
簾外聞鶯囀　煦陽上嶺時
茫茫身後事　且自樂今生
溫我天倫夢　笑談夢醒情

福非天外降　　苦盡始甘來
明此金石語　　詩人笑顏開

今生何所羨　　再拜謝蒼天
絕後空前景　　嬉嫦夜夜圓

布瑞吉斯另外有一首題名「夜鶯」的詩，可以和濟慈的「夜鶯歌」媲美。據小泉八雲說，濟慈的夜鶯歌是英詩中最偉大、最完美的詩篇。以後的人除非有非凡的詩才，誰也不敢輕易拿它來當主題。布瑞吉斯的「夜鶯」只有三個詩節，可是他的成就幾乎可以和濟慈並駕齊驅。不過濟慈在他的名詩所表現的是至高的快樂。這種快樂達到極點，反而變爲痛苦。但布瑞吉斯所表現的比較憂鬱。

**NIGHTINGALES**

Beautiful must be the mountains whence ye come,
And bright in the fruitful valleys the streams, wherefrom
　Ye learn your song:
Where are those starry woods?
O might I wander there,

Among the flowers, which in that heavenly air
  Bloom the year long!

Nay, barren are those mountains and spent the streams:
Our song is the voice of desire, that haunts our dreams,
  A throe of the heart,
Whose pining visions dim, forbidden hopes profound
No dying cadence nor long sigh can sound,
  For all our art.

Alone, aloud in the raptured ear of men
We pour our dark nocturnal secret; and then,
  As night is withdrawn
From the sweet-springing meads and bursting boughs of May,
Dream, while the innumerable choir of day
  Welcome the dawn.

夜鶯

—

你們想必來自一個風光旖旎的地方，
那裏的青山如畫，豐饒的谷中溪水明亮，
你們想必是由那裏學會歌唱；
那星光熠熠的叢林在那裏？
但願我能到你們的家鄉，
在那薰風習習，四季常開的花叢中徜徉。

二

你錯了，那裏的山已荒，水已枯，
我們的歌是希望之音，
夜夜縈繞着我們的夢魂；
也是心的痛楚，
它所朝思夢想的事物朦朧難認；
　它所渴望的禁果何處找尋？
我們的才藝雖然超絕，
可是繞樑的餘音，悠長的哀吟
　都不能將它表盡。

三

我們常單獨在人們的耳畔
大聲傾訴我們夜間的隱情，
然後，當黑夜離開芳香盈溢的草地
和五月綻開的花枝時，
我們便躲入夢境；
這時候，無數的鳥兒都歡迎黎明。

這首詩的頭一段是假託一個人向夜鶯問話，後兩段是夜鶯的答覆。一般人都以爲夜鶯的啼聲是愉快的，希臘人却認爲夜鶯的歌聲是淒慘的，布瑞吉斯便是附和着希臘人的傳說，這種看法和阿諾德 (Matthew Arnold) 的意見不謀而合。希臘人對於夜鶯的傳說是這樣的：「夜鶯」，希臘文叫「非洛米拉」(Philomela)，本來是一位公主的名字。她的姐姐普洛絲尼(Procne)嫁給特盧斯(Tereus)。後來特盧斯佔有了小姨，並拔去她的舌頭，以圖滅口。姐妹二人懷恨在心，暗將特盧斯的親生子殺死，煮成一盤菜給他父親吃。事後兩女畏罪逃命，特盧斯拚命的追趕。天上諸神垂憐，便將非洛米拉化爲夜鶯，普洛絲尼化爲燕子，特盧斯化爲鷹。從此，夜鶯便夜夜以哀切的調子訴說悲慘的往事。詩人錫德尼 (Philip Sidney) 也有夜鶯詩來表示一種抑鬱而深沉的感情。布瑞吉斯這首詩表面上是寫夜鶯的痛苦，背後却影射藝

術家或詩人的痛苦，一幅名畫，一首好詩，表面上看是美麗動人的，但是，它的美並不一定是來自歡快，而是發自心中的抑鬱。作者銳敏的眼睛看透了人生的隱秘，再將他的感觸注入他的作品。因此，當我們反覆吟誦這首夜鶯詩的時候，不知不覺的就會發現到：我們所看到的並不是夜鶯，而是人的心靈。

（四十九期。五十年十一月一日）

# 施博格兼顧原子能善惡用途

文星編輯部

原子！多少人震懾於你的威名而夢魘頻仍——深恐世界的累積文明會被你的濫用而毀滅於一旦！

原子！多少人寄望於你底無比巨大的貢獻。你在適當控制下施放出來的能，可以挽救世界動力資源日趨涸竭的危機，使人類可能達到「不虞匱乏」的願望。

原子，你本無惡、善的主見。你可以闖大禍，也可以造大福。你的本身不由自主，壞或好的應用，完全主宰於人們愚昧或明智的一念之間。

當前，世人正面臨着「山雨欲來風滿樓」的景象，核子戰爭的殺機四伏。雖說人們支配着原子的功或罪，實際上，誰也不能否認，至少在現階段，原子本身連同全人類的命運，只

被掌握在極少數人的手裏。美國現任原子能委員會主席，格陵・施博格（Glenn Theodore Seaborg）就是其中的一個頂重要的人物。他謀事的成、敗，將牽連到整個自由世界的命運，我們雖不說他是「核子危機時代」的紅人，然而他確實是同時肩挑着發展原子能戰爭與和平應用雙重責任的主將之一。

## 半工半讀完成學業

格陵・施博格的祖父，在南北戰爭後由瑞典移民赴美。父親任機工。母親在一九〇二年，從瑞典到達美國。他倆結婚後，寄住在米西根州的一個礦區小鎮——依煦彭明（Ishpeming）。一九一二年四月十九日，長子格陵就在那裏出世。後來，他們又有了另一個男孩。施家的景況不太好，却好在格陵兄弟賦有北歐人及移民的苦幹氣質；還未滿十歲，課餘或假日，格陵到當地的高爾夫球場做撿球僮，賺點錢供學費及零用。

施家在一九二二年遷往日漸繁榮的加利福尼亞州謀發展。格陵在洛杉磯郊外的一家小學繼續讀書，仍然是半工半讀地過着苦學生的日子。念完中學時，因爲成績優異，尤其是文學的根柢很好，被推選任畢業班代表在典禮中致詞。

格陵在學生時代，從未浪費過一寸一分的光陰。讀書對於他是最有興趣的事情。在中學

期間，他雖然覺得化學和物理兩門功課很有趣，但他更愛好文學，雄心勃勃地準備日後做一個文學家。在運動中，他喜歡足球，却因爲身體不够厚重，在球場上衝不過那些身材高大的同學，選不上當校隊的隊員，於是轉而把精力用於勞動——他在課外時間替人派送報紙，並且兼做各種苦工，日久養成了終日辛勤做事的習慣，一直到今天仍舊是這樣。

施博格在進入大學前的夏季，考入著名的「燧石輪胎及橡膠公司」(Firestone Tire & Rubber Co.) 的實驗所充當臨時助理員。當時，他不過想以勞力換取一點酬金而已，豈料這一個暑期的實驗室生活，竟奠定了他日後在科學界領導羣英的地位。

施博格在一九二九年進入洛杉磯的加利福尼亞大學，兩年後，經測驗通過在校中實驗所服務，從那時起，開始致力收集材料，準備打好日後研究工作及教學的基礎。後來，施博格下決心專攻核子化學、物理。因而奠定了一生事業所托的基石。施博格對化學愈學愈覺得趣味無窮，他曾驚嘆地說：「天啦！爲什麼從前竟沒有人告訴我化學是多麼有趣的呀。」

施博格把文學的愛好轉移到化學，因此特別用功，以防趕不上優異的水準。但他倒不是死啃教本的書蟲。在大學的幾年間，照往常過着自力供給費用的生活。凡有工作可做，不論裝卸工人、鑄字學徒、摘果散工、臨時抄寫員、助理員等苦差事，概不推辭。同時，他在校中，也儘量參加各種學術性團體活動，曾在一個學生組織的學會當了兩年的主席。他的活動

還不止於本校，且與全國各大學有關學會連絡，很早就表現出在未來學者中的領導與協調的才能。如果拿施博格代表美國大學生的一種典型，則可以顯示美國的社會和大學，經常能培育出一些很有活力而非書呆子型的學者。他們除了學識豐富，慣於從事羣體討論和實驗求證之外，且具有行政指導和協調人事的能力——這是現代工商業高度發達國家所渴需的人才。

## 謙虛自勵不居首功

施博格在洛杉磯加大畢業時成績很好，受到鼓勵前往畢克里的加利福尼亞大學，繼續深造。一九三七年獲得博士學位。第二年，德國的科學家鄂圖漢（Otto Hahn），在實驗中首次把原子分裂。

年輕的施博格博士，深受化學界前輩劉易士（G. N. Lewis）的賞識，邀他在自己的實驗室任助理研究員。後來，施博格和劉易士共同合寫了許多在化學界很有價值的論文。

一九三九年，施博格在加大升任講師，與幾位同事追尋門氏化學元素週期表後面空白着的重元素，發現了許多普通元素的新同位素。在隨後的幾年間，陸續發現多種繼鈾元素(transuranium elements)，諸如鈽、鋂、鋦、鉳、鉲、鑀、鍆等。

一九四〇年，才二十八歲的施博格，和物理學家麥米蘭（E. McMillan）合作實驗製造新

元素，同年製得了人工元素鈽。施博格和麥米蘭因而同在一九五一年獲得了諾貝爾化學獎。施博格對鈽的繼續研究，後來發現它是製造原子彈重要的，且比鈾廉價易得的元素，漸漸奠定了他在核子科學界的領導地位。

施博格發現新元素，塡補了門氏元素週期表留缺的空位，對現代化學的發展功不可沒。但當別人讚揚他的成就時，他說：「元素本身是存在的，我們不過把它們找到罷了。並且全靠有廻旋加速器的應用，才能發現新元素的踪跡。」他這樣說，一則是謙虛，再則對廻旋加速器發明人羅倫斯（E.O. Lawrence）表示敬仰。實際上，施博格在羅氏實驗室工作前後十三年，貢獻固不少，得益也很多。

一九四二年，施博格和羅倫斯的女秘書吉麗絲（H.L. Griggs）小姐結婚。他倆曾商議施行家庭計劃，主張要有六個孩子。果然，他們控制生育計劃猶如控制化學元素一樣有成績，現在共有五女一男。施博格公餘，除了玩高爾夫球和閱讀之外，最喜歡和孩子們遊戲，使老、幼兩代都得到很大的好處。

一九四一年，施博格升任加大副敎授之後，被芝加哥大學實驗所借調任冶金實驗室的化學部門（主要任務是研究、製造原子彈原料鈽）主任。芝大實驗所是日後製造第一顆原子彈的「曼哈頓計劃」的產生地。施博格也因爲這一點關係與第一座原子爐以及原子武器發生關係。

當時，參與研究製造原子彈的科學家發生了使用原料的辯論。三十歲不到的施博格力主用鈽做原料，與許多化學、物理學老前輩據理論辯，結果他的意見被採納。日後理論與試驗均證實施博格的所見不謬，使他的聲望日隆。他所主持的冶金實驗室化學部門，不斷有新發現、新貢獻。他被譽爲「一九五四年度的化學家」；又被權威性的「化學與工程新聞」雜誌選爲「十大青年化學家之一」。

一九四五年，他仍在借調期間，加大便升施博格任正敎授，他從此在美國學術界濶步邁進。次年美國原子能委員會設立了一個中央顧問委員會，施博格以「芝加哥傑出的化學家」被選爲九人委員會中之一員。一九五八年，施博格四十六歲，他出任母校的校長。他儘量選聘了最優秀的敎授來增强畢克里加利福尼亞大學的學術地位；因此加大一時有「西部的哈佛」的雅譽。不過，畢克里的敎授和同學們則寧可稱哈佛爲「東部的畢克里」。一九五九年，美國原子能委員會頒發一項政府最高的科學獎——「費米獎」給施博格，獎金爲五萬美元。

今年正月，甘迺迪總統在就職的前四天，任命施博格爲原子能委員會主席。他是第一個以純粹科學家身份接長聯邦部會中的一個主要的行政機構。以往原子能委員會內部意見分歧，不知抵消了多少本身的進展。施博格接事之後，很沉着地應付各方面的人、事糾紛，他

一度曾被人譏爲「空虛的人」且有人諷刺他學步遲緩。可是，施博格深知當前原子發展的競爭，一步棋也不能走錯，錯一着則關係整個自由世界太大了，所以抱着臨事而懼、好謀而成的審愼態度，脚踏實地去領導原子科學家們共同努力於鞏固戰爭潛力與開拓和平用途的並頭發展。

最近，根據一份權威性的調查報告，對於施博格接管僅僅幾個月的原子能委員會，有很詳細的分析：施博格把一個本會擁有二千一百人員，另在全國聘用六千九百位科學家、技術員、行政人員，每年經費達二十七億美元（美國聯邦政府一級機構第五位開支最大的單位）的龐大機構，整理得頭頭是道。據那份以喬治・華盛頓大學「國家法中心」主稿的報告說：「原子能委員會，或許是美國史上最有效能的委員制組織。」由此可見施博格的成就。

## 並駕兩匹馬的騎師

另一個對施博格能力的考驗是由甘迺迪總統親自施行的。不久以前，甘迺迪總統巡視原子能委員會，本來打算只花一個鐘頭的時間，但是當他在桌上一面聽施博格報告原委會的工作，一面接受他用鉛筆描畫的講解，津津有味地在那裏延長了一個小時的停留，並等於聽了一堂深入淺出的核子反應物理學課程。事後施博格說甘迺迪是一位容易理解問題的好學生。

總統則顯然地認爲施博格是一位優良教師。自從蘇俄恢復核子試驗以來，施博格頻頻奉召進入白宮提供意見。據幕內人說：「施博格不大說話，但一開口，甘迺迪總統就留心傾聽。」

施博格對原子能和平用途方面，不但很有信心擬好了逐年在美國推行的發展進度。並且極力推進世界各國原子科學家的進一步合作。共同研究新理論，交換心得，減低原子工業成本，改善技術，增進全人類幸福等，是他的工作目標的一部份。他尤其注重基本研究和科學教育的兩種支柱性的工作。原子能委員會在他的領導下，已着手做了許多獎勵學童追求科學趣味，和補助激勵中、大學校科學研究的措施。施博格說：「運用智慧的好奇心，是人類最高品質的一種。」

每當施博格在原子能委員會主持會議時，他手持粉筆站在大黑板前，一派教授的誠懇風度，促進各方面的互相了解，把從前原委會的分離隔閡、藐視結怨的惡劣氣氛，一掃而光。

人們已漸漸認識，一場全球性的核子戰爭，交戰的雙方，都沒有「勝利者」。並且會很嚴重地禍及其他的無辜人民。戰爭過後，只有看誰的殘存機會大，則誰就還有恢復生機的希望。所以凡是深知核子威力的人，都不輕言動手打核子大戰。可是，蘇俄咄咄逼人的恢復試驗，已經給予施博格一個新考驗。但爲了顧全人類安全起見，美國目前只不過恢復無原子塵遺害世界的「地下核子試驗」。施博格雖然知道萬一目前發生核子戰爭，殘存機會少的該是

蘇俄而不是美國；不過，他認爲如果蘇俄還不止步，繼續在新地島等地試驗超級核子彈，則美國萬不能示弱招禍。他說：「那麼，我們亦必須爲了保持强有力的國防而恢復空中核子試驗。否則，我們就會落後而招致失敗。……」

施博格深感自己的責任艱巨。他說：「我們處於這個核子危機時代，正如騎着兩匹馬前進，必須要小心操縱。……」自由世界的人們，無異已把命運寄托於施博格的膽大心細的騎術，因爲適宜操縱戰爭與和平的兩匹並頭奔馳的「原子馬」，的確需要空前未有的絕技。

（五十期。五十年十二月一日）

# 科學發展所需要的社會改革

胡　適

十一月六日，美國國際開發總署主辦的「亞東區科學教育會議」在臺北開幕，會期六天，適之先生被邀請在開幕那天用英文作主題演說，題目是：Social Changes Necessary for the Growth of Science。他在演說裏把他幾十年來對東西方文明的基本看法，對近代科學和技術的文明的頌讚，用最簡括的新的話再表達出來。他要人打破所謂東西方有「精神文明」「物質文明」之對立的成見，要人重新準備誠心而熱烈的接受西方近代的新文明。這是一篇有眞正重要意義的演說。這裏所發表的譯文曾經適之先生校改過。

「科學發展所需要的社會改革」，這題目不是我自己定的，是負責籌備的委員會出給我的題目。這題目的意思是問：在我們遠東各國，社會上需要有些什麼變化才能够使科學生根發芽呢？

到這裏來開會的諸位是在亞洲許多地區從事推進科學教育的，我想一定都遠比我更適合

就這個大而重要的題目說話。

我今天被請來說話，我很疑心，這是由於負責籌備這個會議的朋友們，大概要存心作弄我，或者存心作弄諸位；他們大概要我在諸位的會議開幕的時候做一次 Advocatus diaboli「魔鬼的辯護士」[1]，要我說幾句怪不中聽的話，好讓諸位在靜靜的審議中把我的話盡力推翻。

我居然來了，居然以一個「魔鬼的辯護士」的身份來到諸位面前，要說幾句怪不中聽的話給諸位去盡力駁倒、推翻。

我願意提出一些意見，都是屬於智識和教育上的變化的範圍的——我相信這種變化是一切社會變化中最重要的。

我相信，爲了給科學的發展鋪路，爲了準備接受、歡迎近代的科學和技術的文明，我們東方人也許必須經過某種智識上的變化或革命。

這種智識上的革命有兩方面。在消極方面，我們應當丟掉一個深深的生了根的偏見，那就是以爲西方的物質的 (material)、唯物的 (materialistic) 文明雖然無疑的占了先，我們東方人還可以憑我們的優越的精神文明 (spiritual civilization) 自傲。我們也許必須丟掉這種沒有理由的自傲，必須學習承認東方文明中所含的精神成分 (spirituality) 實在很少。在積極方

面，我們應當學習了解、賞識科學和技術絕不是唯物的，乃是高度理想主義的（idealistic），乃是高度精神的（spiritual）；科學和技術確然代表我們東方文明中不幸不很發達的一種眞正的理想主義，眞正的「精神」。

第一、我認爲我們東方這些老文明中沒有多少精神成分。一個文明容忍像婦女纏足那樣慘無人道的習慣到一千多年之久，而差不多沒有一聲抗議，還有什麼精神文明可說？一個文明容忍「種姓制度」（the caste system）到好幾千年之久，還有多大精神成分可說？一個文明把人生看作苦痛而不值得過的，把貧窮和行乞看作美德，把疾病看作天禍，又有些什麼精神價值可說？

試想像一個老叫化婆子死在極度貧困裏，但臨死還唸着「南無阿彌陀佛！」——臨死還相信她的靈魂可以到阿彌陀佛所主宰的極樂世界去，——試想像這個老叫化婆子有多大精神價值可說！

現在正是我們東方人應當開始承認那些老文明中很少精神價值或完全沒有精神價值的時候了；那些老文明本來只屬於人類衰老的時代，——年老身衰了，心智也頹唐了，就覺得沒法子對付大自然的力量了。的確，充分認識那些老文明中並沒有多大精神成分，甚或已沒有一點生活氣力，似乎正是對科學和技術的近代文明，要有充分了解所必需的一種智識上的準

備；因爲這個近代文明正是歌頌人生的文明，正是要利用人類智慧改善種種生活條件的文明。

第二、在我們東方人是同等重要而不可少的，就是明白承認這個科學和技術的新文明並不是什麼强加到我們身上的東西，並不是什麼西方唯物民族的物質文明，是我們心裏輕視而又不能不勉强容受的，——我們要明白承認，這個文明乃是人類眞正偉大的精神的成就，是我們必須學習去愛好，去尊敬的。因爲近代科學是人身上最有精神意味而且的確最神聖的因素的累積成就；那個因素就是人的創造的智慧，是用研究實驗的嚴格方法去求知，求發現，求絞出大自然的精微秘密的那種智慧。

「眞理不是容易求得的」（理未易察）；眞理決不肯自己顯示給那些憑着空空的兩手和沒有訓練的感官來摸索自然的妄人。科學史和大科學家的傳記都是最動人的資料，可以使我們充分了解那些獻身科學的人的精神生活——那種耐性，那種毅力，那種忘我的求眞的努力，那些足令人心灰氣餒的失敗，以及在忽然得到發現和證實的刹那之間，那種眞正精神上的愉快、高與。

說來有同樣意味的是，連工藝技術也不能看作僅僅是把科學智識應用在工具和機械的製造上。每一樣文明的工具，都是人利用物質和能力來表現一個觀念或一大套觀念或概念的產

物。人曾被稱作 Homo faber，能製造器具的動物❷。文明正是由製造器具產生的。

器具的製造的確早就極被人重視，所以有好些大發明，例如火的發明，都被認作某位偉大的神的功勞。據說孔子也有這種很高明的看法，認爲一切文明工具都有精神上的根源，一切工具都是從人的意象生出來的。周易繫辭傳裏說得最好：「見乃謂之象；形乃謂之器；利而用之謂之法；利用出入，民咸用之，謂之神。」這是古代一位聖人的說法。所以我們把科學和技術看作人的高度精神的成就，這並不算是玷辱了我們東方人的身份。

總而言之，我以爲我們東方的人，站在科學和技術的新文明的門口，最好有一點這樣的智識上的準備，才可以適當的接受、賞識這個文明。

總而言之，我們東方的人最好有一種科學技術的文明的哲學。

大約在三十五年前，我曾提議對幾個常被誤用而且很容易混淆的名詞——「精神文明」(Spiritual civilization)，「物質文明」(Material civilization)，「唯物的文明」(Materialistic civilization)——重新考慮，重新下定義。

所謂「物質文明」應該有純中立的涵義，因爲一切文明工具都是觀念在物質上的表現，一把石斧或一尊土偶和一隻近代大海洋輪船或一架噴射飛機同樣是物質的。一位東方的詩人或哲人坐在一隻原始舢板船上，沒有理由嘲笑或藐視坐着近代噴射機在他頭上飛過的人們的

物質文明。

我又曾說到，「唯物的文明」這個名詞雖然常被用來譏貶近代西方世界的科學和技術的文明，在我看來却更適宜於形容老世界那些落後的文明。因爲在我看來那個被物質環境限制住了，壓迫下去了而不能超出物質環境的文明，那個不能利用人的智慧來征服自然以改進人類生活條件的文明，才正是「唯物的」。總而言之，我要說一個感到自己沒有力量對抗物質環境而反被物質環境征服了的文明才是「唯物」得可憐。

另一方面，我主張把科學和技術的近代文明看作高度理想主義的，精神的文明。我在大約三十多年前說過：

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求眞理，來控制自然，來變化物質以供人用，來使人的身體免除不必要的辛勞痛苦，來把人的力量增加幾千倍幾十萬倍，來使人的精神從愚昧、迷信裏解放出來，來革新再造人類的種種制度以謀最大多數的最大幸福，——這樣的文明是高度理想主義的文明，是眞正精神的文明。」❸

這是我對科學和技術的近代文明的熱誠頌讚——我在一九二五年和一九二六年首先用中文演說過並寫成文字發表過，後來在一九二六年和一九二七年又在英美兩國演說過好幾次，

後來在一九二八年又用英文發表，作爲俾耳德（Charles A. Beard）教授編的一部論文集「人類何處去」（Whither Mankind）裏的一章。

這並不是對東方那些老文明的盲目責難，也決不是對西方近代文明的盲目崇拜。這乃是當年一個研究思想史和文明史的青年學人經過仔細考慮的意見。

我現在回過頭去看，我還相信我在大約三十五年前說的話是不錯的。我還以爲這是對東方和西方文明很公正的估量。我還相信必需有這樣的對東方那些老文明，對科學和技術的近代文明的重新估量，我們東方人才能够眞誠而熱烈的接受近代科學。

沒有一點這樣透徹的重新估量，重新評價，沒有一點這樣的智識上的信念，我們只能够勉强接受科學和技術，當作一種免不了的障礙，一種少不了的壞東西，至多也不過是一種只有功利用處而沒有內在價值的東西。

得不到一點這樣的科學技術的文明的哲學，我怕科學在我們中間不會深深的生根，我怕我們東方人在這個新世界裏也不會覺得心安理得。

（五十期。五十年十二月一日）

**註**

❶「魔鬼的辯護士」是中古基督教會的一種制度。中古教會每討論一種教義，必要有一個人擔任反駁此種教義，讓大

衆盡力駁他。

●語出法國哲學家 Bergson。

●這段引文的原文出在適之先生的論文 The Civilizations of the East and the West，即俾耳德教授編的 Whither Mankind (1928, Longmans)的第一章。此篇的大意又見於收在「文存」第三集的論文「我們對於西洋近代文明的態度」及另幾篇文字。——譯者

# 一個教書人的感想

黎東方

我教書也已教了三十年，文星雜誌社的朋友要我寫一些心得。心得未嘗沒有，寫出來恐怕貽笑大方。我就姑且談談我的感想，以供勵精圖治的教育當局作爲參考罷。事實上，黃部長與劉廳長也均是富有教書經驗的人，對我的感想可能頗有同感，雖則他們與我有在朝在野之別，想法未必能同。

開國五十年來，國民教育最成功，中等教育次之，高等教育又次之，而社會教育是殿軍。所謂社會教育，的確是最難見效的，不僅要花錢，而且要與政治配合，也就是有賴於政治肯同它配合了，因此之故，其失敗至於如此，不足爲怪。就我的記憶所及，最成功的「一次」社會教育，莫過於戰前的新生活運動。新生活運動有政府的領袖登高一呼，又有黨政軍

各方面的幹部大力支持，所以才頗能轉移了一點我們中國人不守秩序，不講公德的風氣。可惜，曾幾何時，今天竟不再有人談起，更不再有人繼續努力於此。

當然，我說國民教育最成功，也並非指今天臺灣省的國民教育而言，而是就五十年來的比較而言。五十年前，全國的國民學校（初等小學）寥寥可數，質的方面也簡陋。今天，至少是在臺灣一省，國民學校之多，就學的學齡兒童百分比之高，都證明了我們是幾乎做到了「普及教育」。

中等教育之所以較差，我想，兩級制頗有關係。科目之重複，雖則有學生發育期心理作爲理論依據，然而我們却也並未根據學生接受力之變化而編排課程，制定標準。至於品格陶冶與生活技能之被忽視，單軌的升學主義之被堅持，則已是「如所週知」不待我來贅說。

師生的關係，在國民學校之中直至今天尚差强人意，在中學與大專之中便早已由「一日爲師，終身爲父」的優良傳統，降落到「萍水相逢」「各自東西」的境界了，比起美國式的「學術買賣」更加不如。買賣尚不失爲一種願買願賣的自由契約，買的肯付代價，賣的肯交好貨，我們則「買」者想不勞而獲，「賣」者敷衍塞責。中等教育如此，高等教育更是如此。

怪誰？不能怪學生，更不能怪先生。應該怪制度。

制度把學生與先生都捆得緊緊的，喘不過氣來。上課，上課，從早到晚。聽講，聽講，從早到晚。想讀書，沒有時間。這是當學生的苦。東跑，西跑，早跑，晚跑，跑了一輩子，「十年教書不富，一日不教便窮」，想好好地改卷子，沒有時間，想多讀一些參考書，更沒有時間，明知自己教書的資格越老，而學問越退步，恨極了，然而無可奈何。這是當先生的苦。我們中華民國的教育制度，眞叫人不知道是從那一國抄來的。

中學有教科書，而且若干科目的教科書是教育當局所十分審愼，請了專家編訂審核出來的，應該是名副其實，造福於學生不淺了。平情而論，其中不乏佳作。但，無可否認，連先生也未必能講解得出的用日本式中國文言寫成的物理化學數學之書實在不少。這些教科書，磨折了學生，也磨折了先生。

參考書呢？能供應中學生需要的參考書，我們市面上究竟有多少？各中學的圖書館裏有多少？學生每一天能有幾小時或幾分鐘看參考書？有人說，我們不够資格和美國比。其實，我們根本就不想和美國比。不比就不比罷，永久作一個落後地區好了。沒出息！

實驗？做做樣子罷了。人家的科學，到了我們中國便變成哲學。

國文，這是人家所沒有的，雖則人家也有所謂「英文」。近在眼前，士林有一所美國學校，它用的英文課本，不妨借來一份，和我們的國文課本比一比。比量也好，比質也好，只

消這麼一比，便會叫我們對國家的前途，民族的前途，不寒而慄。

五十年來，我們教育界的人究竟做了些什麼？

我追懷我的私塾生活。在私塾，每天讀了幾句、幾段，「基本國學書籍」，要讀上若干遍，到背誦得出，記憶得住爲止。在私塾，每天要練字、作文，而先生也是每天當時批改，甚至指點毛病所在。今天的中學生，有幾人把四書從頭到尾看過一遍，讀過一遍，或讀到記憶得住？今天的中學生，有幾人有機會每天練字，作文？有福氣受到先生的當時批改，當面指點？

在萬惡的清朝皇帝統治之下，私塾之外又有書院。提起了書院，我便想到今天的大專。書院之中的「山長」，是什麼樣的人？今日大專的校長，是什麼樣的人？山長，誠然只是「經師」而已；然而學生們生活在他們的春風化雨之中受業。今日的大專校長，何嘗不都是（或多數是）學有專長的知名之士，然而學生們有沒有和他們發生直接接觸，受到他們的薰陶的？能在校門口或馬路邊嗅到校長汽車的汽油味道的，已經是運氣了。

康有爲辦「萬木草堂」，教出了梁啓超。梁啓超辦「時務學堂」，教出了蔡鍔。這萬木草堂與時務學堂，均是書院式的學校。宋元明清之卓有成就的學者，幾無一不是由書院培養出來的，更不用說。我們中華民國五十年來的大專學校，一共培養出來幾個卓有成就的學

者，或事功足述，比得上蔡鍔的人？

我們的大學，只是「大」而已矣，無學。我們的專門學校，只是「門」而已矣，不專。中學，尚且有教科書。大學，只是很少課程有教科書或不合國情的「原文」教本。其餘碰到賢者當教授，才有二三十頁或多到五六十頁的油印的講義；碰到有不怕生肺病的勇者當教授，才有零零碎碎的名詞寫在黑板上。而百分之九十的所謂上課，無非是演講或閒談。

在北伐以前，我已經是「學術獨立」口號的吶喊者之一。那時候，我與我的同學，均頗能讀懂「原文書」，也聽得懂老師們用「原文」在課堂上講授。然而，我們愛國，我們要求學術獨立，我們希望中國自己有中文寫成的各科教本與參考書，我們更十分反對中國老師在課堂上用外國話向中國學生講書。

若干年以後，在抗戰期間，我忝膺教育部大學用書編纂委員會常務委員之任，得以追隨陳可忠先生、梁實秋先生，及其他兩位常委之後，負責邀約各方權威，編出了三十幾種用中文寫的頗夠國際水準的大學課本，誰料到抗戰一勝利，匪亂接踵而來，大好事業又遭頓挫！這一項極有意義的工作，現已劃歸國立編譯館辦理，在繼續進行之中。

我們當年謀求「學術獨立」，並不曾主張把各級學校的英文鐘點減少。那時候，不僅中學（四年制）有英文課程，小學（高等）也有。但是，北伐以後，却有人把高等小學（國民學校五六

年級）的英文課程取消了，又把初級中學（相當於高等小學三年級及舊制中學一二年級）的英文課程也取消了。雖則今天在初中又已恢復了英文課程；但是奇怪得很，學生讀完了高中，進了大學，仍舊不能直接閱讀英文書籍。這不是學術獨立，而是「學術自限」。

學生們看不懂英文寫的敎本與參考書，就我們敎授而言，未嘗不是一種便利：只須有一本外國書在手，便可令學生有聞所未聞之感，對我們肅然起敬。倘若學生也看得懂我們能懂之書，那麼我們就必須用功一番，不能僅靠一本或兩本的「材料」來唬他們了。

說來說去，還是一個制度問題。而制度的癥結所在，是大家在見解上把敎育解釋爲學校二字，把學校解釋爲上課二字，把上課解釋爲「先生說，學生聽」。

敎育的主要內容，應該是敎學生怎樣做人。敎育的場所不該僅是學校，而應該包括家庭、社會。學校，應該是師生生活在一起的擴大的家庭，生活在一起的雛形社會。爲師的應以身敎，而不應只以言敎。講授，自不可少，但應該只是輔導性質的「示範」，或「傳授訣竅」，決不能因此而豁免或代替學生們自己必須親身體驗的學與思。所謂學，所謂思，其範圍超過「讀書」二字甚遠。何況今日連「讀書」二字亦已被「上課」二字所代替，把天下英才一概施以演講比賽式的疲勞轟炸，這不是摧殘自己民族的元氣麼？制度不改，見解不改，中國敎育的前途好不起來。這便是我的感想。

（五十期。五十年十二月一日）

# 陶坤皇帝買書的教訓

陶百川

美國一位著名的專欄作家艾索普，在美國總統軍事顧問泰勒將軍奉派到越南去研究越南反共軍事形勢的時候，也往越南採訪新聞。在回程中路過伊朗的首都德黑蘭，看到伊朗也在國際共黨的威脅之下，他在一篇專欄報導中呼籲美國，要在越南早日支付遏止共黨侵略的代價，否則明日的伊朗可能就是今日的越南，那時美國所須付出的代價可能要比今日為大了。

艾索普在文中引述一個故事，那是陶坤皇帝購買女巫預言書的神話。

相傳在古羅馬的時代，陶坤在位，有一意大利著名的女巫，帶了九本巫書去見他。她說那九本書掌握意大利整個將來的命運。她需索了一個很高的價格。皇帝嫌它太貴沒有買成。過了不久，女巫又來。但是那次祇帶去六本書，而她仍要九本的價格。她說：另外三本

已經燒毀了，可是那六本仍能掌握意大利的命運。皇帝自然更不願出高價去買它。

後來他每次回想那件往事，常覺有些不安。他詢問自己：那些書的價錢雖很貴，然藉此可以知道意大利的將來，難道就不值得去買來麼？正好女巫又來了，可是，這次祇帶來三本書，而要的還是第一次的老價錢。

這一次，陶坤把那三本書照價買下來了。那就是意大利的預言教科書。從羅馬遭受空前危機的時候起，直到凱撒大帝以後，每逢必要，意大利都得求教於這些寶典。

艾索普在專文中說，他正在德黑蘭的飛機場，在這柏林和西貢的中間站，他想起了陶坤購買女巫預言書的故事。他以爲在這局勢微妙的地方，想想陶坤皇帝以同樣的價錢而祇買得三分之一預言書的故事，從此也許可以獲取一些教訓，那是很有意義的。

其實伊朗的危機，遠不及越南的迫切和嚴重。除非發生意外事件，國際共黨不可能在幾個月內得勢於伊朗。但是自由世界假使不在西貢付出遏阻共黨威脅越南的代價，那麼德黑蘭極可能成爲共黨黑名單上第二個重要的目標。

第二次世界大戰以來的歷史，假使能够提供我們一些教訓，那個教訓就是萬事不可拖延，照第一次所討的價錢就成交，總是較爲便宜和安全。

試着回憶二十年來遠東的故事，你就會對上面這個論點起共鳴。先看中國。在二次大戰

時，拯救中國免於共禍所須付的代價是很少的，甚至戰後就付出救她的代價，數目還是不大，可是現在就不然了；自由世界已爲反共付出了昂貴的代價，但是效果還不十分顯著。

這在美國是什麽人的責任呢？在民主共和兩黨之間，民主黨的責任當然重於共和黨，因爲那時是由民主黨執政。但是民主黨人也會反唇譏誚共和黨，說共和黨的右翼份子堅決要求戰後的復員，這對中國的失敗，與那些民主黨人的誤認中共是土地改革者，同樣負有嚴重的責任。我以爲問題的關鍵，是在美國那時沒有付出必要的代價，所以執政的民主黨的責任，究大於在野的共和黨。

其次看韓國。在北韓侵入南韓的時候，美國總統杜魯門以極大的勇氣爲抵抗侵略付出極大的代價，而那個代價是很有收穫的。可惜杜魯門總統後來不肯爲韓戰的最後勝利而支付更大的代價，艾森豪總統也應付而不付，於是惡劣的影響便波及越南，乃至中東。

可是美國在金門馬祖的戰略就不同了。艾森豪總統和杜勒斯國務卿爲了金馬曾有一次很精彩的表演。美國從四方八面抽調空軍和海軍的精銳，集中在臺灣和臺灣海峽，充份表示不惜一戰的決心。於是中共就不敢進犯金馬，而西太平洋也賴以獲得這幾年的小康局面。

那麽要說到寮國了。去年多天，美國假使在寮國拔刀相助，寮國的共黨和中立份子就不能得寸進尺，而美國那時所付的代價是很有限的。可是那時美國不肯支付，今天越南的局勢

未始不受寮國政府挫折的影響，而美國今天在越南所須付出的代價，比較在寮國所當支付的，當然遠爲巨大。美國將在越南早日支付遏止侵略的代價麼？

陶坤皇帝購買巫書的故事今天是會重演的，而其過程却較那時更爲迅速而嚴酷。願自由世界特別是美國要記取這個教訓！

民國五十年十一月廿一日

（五十期。五十年十二月一日）

# 動物寓言的搜錄

## ——俗文學史料拾零

婁子匡

我在大陸從事民俗學和俗文學書刊的出版和發行的時候，就從和日本底民俗學界交換書刊之中，知道在臺灣調查、記錄、研究祖國底民俗學資料的同工們底消息，却無從讀到他們底作品，而韓國民俗學人底研究或是記錄的作品，却容易讀到。所以當時的大陸和臺灣的民俗學界是互相隔絕的，彷彿學術工作有界線而被分開了。自從臺灣光復以後，和我們遷居來到臺北，那就發現曩昔的臺灣民俗學界和大陸的，却不相同：在日據時代臺灣底民俗學同工們，却早在閒捘的從日本底民俗學園地上，儘量搜尋祖國底資料，加以日譯而發表，例如臺籍學人以日本式的筆名——三島格氏從拙作「中國新年風俗志」中，挑選「閩南的新年」記錄，加以日譯而後發表在創刊不久的「民俗臺灣」上。還有別的學人，他們專心在中國古文

書裏找類似的資料，有的加以轉錄；有的據以重寫；不是用日文，而是仍舊用祖國底文字來編印出版的，例如臺中學人江介石氏所編著的以動物寓言爲主的故事集——趣味集。這是我特別感覺興趣的，在日據時代問世的一本民俗學資料集。

說來奇怪，彷彿是一種緣法所使然的：我於民國三十八年遷來臺北，先就定居於牯嶺街；後來移住到同安街。時常途經舊居，看見那條街上，突然增開幾家出賣舊書的舖子；以後又增加每逢星期天擺設的舊書攤；在那裏，儘够那書獃子們盤桓幾小時而樂得忘記回家去進膳呢！有一天，我又擠入了獃子之林，竟能如獲至寶的，發現了這一本初次覿面的「趣味集」。

我儘快的拿起這本書來翻，封面是早被撕去，而代以一張日本式的空白估價單；可是扉頁還是完整，上面是石印印着三行大小勻稱的正楷漢文：中間是「趣味集奇談」；右側是「臺灣江介石著」；左側是「上海千頃堂石印」。我一看便想立刻知道的，是此書出版的時日，便馬上翻到最後一葉「版權之頁」，那裏印的是「昭和　年　月　日印刷」，「昭和　年　月　日發行」，沒有印上數目字在年月日之上。但這却給我一個籠統的概念，這本書是日據臺灣的時期，昭和年代的產物。空格的年月日之旁，便印着「每册定價金參拾錢也」，和「編輯者、發行人江介石」，一旁又註明地址是「臺灣臺中州臺中市後壠子一四四番地」；尾

行更印「印刷所千頃堂」「上海三馬路望平街東首」等字樣。

我毫不讓價也祇花臺幣拾伍圓買來了這一本珍貴的舊書。我底慵愉之色引起了店主的注目，於是挾着書不想多留片刻而快步回家。爲的是想知道這本書的內容，究竟是什麼奇譚，有的是偌多的趣味？一邊走，一邊又在想：昭和年號之下容許出版全部漢文的書籍嗎？編輯、發行的地址眞的全在臺灣臺中嗎？如果眞的，怎麼印刷却在上海的千頃堂？……

回到我底寓所，就一口氣粗讀了這本用油光紙石印共計七十二面的「趣味集奇談」，原來它底內容，大部份是動物寓言，再加上少數幽默而富於情趣的詩話，可是大體上可以看做中國俗文學的珍貴的資料。編著者江介石氏底編輯本書的旨趣，並非同作如是觀，而是別有用心的，這在篇首的序文裏可見一斑，我把它節錄幾段如下：

『近代人文進化，思想新奇，怪誕詞章、風流說部，層出不窮，大都矜奇炫異，矯俗鳴高，祇騁筆勢之縱橫；不顧人心之陷害；求其宗旨純正，堪以覺悟世情，不致貽敗風俗者，則百不得一焉。

『玆以「趣味集」則異是，內中分爲二類：一、禽獸問答，曰「奇譚」；二、滑稽詞句，曰詩話。縱係昔時之諷語，誠爲近世之良箴。文雖出於詼諧，意實存乎規諷。凡嬉笑怒罵、悲泣歡歌，俱有微意寓於其間，讀之能令老嫗解頤；儒夫立志；慳吝者解囊；輕狂者斂抑；則其中之趣味，眞有不可思議者。

『偶披而閱之，似平淡無奇；再讀之，漸漸引人入勝，比看到興味處，自不覺拍案狂呼叫絕，將半生滿腹不平之氣，頃刻間都消盡矣，爽快爲何如也！況譏嘲笑罵，皆出自禽獸，於我何尤？所謂言者無罪，聽者知誡，祇求如是而已。』

江氏所搜記的動物寓言，我把牠們應用近代著聞於世的湯潑生氏民間故事研究方法，便可以歸納爲十五個構成部份如下：

第一、是由中國底動物成語而引伸寫成爲動物寓言的，如以「恃才自誤」爲題的「龜兎競走」；「漁人得利」爲題的「鷸蚌相爭」；「謊之爲害」爲題的「大呼狼至」；「反側」爲題的「蝙蝠投機」；「不可與友」爲題的「山中遇熊」；「開大會議」爲題的「鈴繫貓項」；「物貴實用」爲題的「鹿角梗樹」；「奉承得食」爲題的「餓狐欺鴉」等等。試以「恃才自誤」爲例，一讀原文便覺江氏下筆栩栩如生呢：

『兎哂龜曰：「爾縮其足，而行蹩躄，狀態甚醜。」龜曰：「爾自誇行如御風，然睹行遠，或不吾勝也？」兎大笑曰：「可試之，方見勝負。」乃示龜以途徑，立表於高山三里之上，樹一幟以爲之的；延狐爲公道人；約先及表者勝。於是龜兎咸舉足而行，龜自知行緩，竭力向表而進，不敢少休，未幾至目的地，見兎未至，始少憇於樹蔭之下焉。兎則自信行疾，一躍三尺，料龜無能爲；行至中

途，假寐於道側，以爲寢一醒，而龜仍未至也。詎知既醒追龜，而龜已先至，睡餘時矣。』（吁！世之聰明自恃者，恒無成，終不若魯鈍能自勉者之日進有功也。）

第二、也是引用中國有關動物的成語，却把內容和主角改變了，再寫成動物寓言，如以「露出馬脚」爲題的「驢蒙獅皮」，這是從「狐假虎威」改寫而成的；又如以「小醜獲益」爲題的「獅熊爭羔」，實爲「鷸蚌相爭」的改作，試舉此例抄原文如下：

『獅與熊爭山羊之羔，大鬨，疲極而息，遺羔於道旁。有狐往來偵之，見二獸猛鬬疲憊，相距而臥，知其創甚，病不能興，乃疾進取羔而去。獅與熊眼睜睜視之，心雖不甘，奈力盡筋疲，聳身莫起，相顧而嘆曰：「語云：『鷸蚌相爭，漁人得利』，兩雄相角，小醜獲益，斯言信不誣也。」』

第三、是從一般性的成語，創作而成爲動物寓言，如「讒言自害」寫成了獅和猴、狐的故事；「卵翼小人」寫成雉孵蛇卵的寓言；後者試讀原記如後：

『雉雞母，羨他雉育雛成羣，而己尚未有，心甚憾焉。後見蛇卵，誤爲他雉之遺也，取而伏孵焉。垂出矣，飛鷹見之，而語雉母曰：「愚哉！爾乃爲蛇伏乎？彼雛出，將害人，尤必先及於汝矣。」』（噫，世之庇護小人，終爲小人所陷害者，屢見不鮮，可勝慨哉！有意憐才者盍慎諸！）

第四、是就動物底形態，本能和動作而演繹寫成警世的寓言，如以蟹底橫行而寫成「照

樣行」；以兎的不能升樹和入水却會掘穴而寫成「善自爲謀」；前者寫成生動故事如下：

『老蟹一日在沙灘上，見蟹子側身橫行，噴沫叱曰：「唉，君子直道而行，爲世人所稱頌，汝豈不聞乎？今如此橫行，成何體態？寧不爲世人所笑耶！」蟹子對曰：「兒子生來卽如此，今欲改直趨，請父親先行一款，爲兒子看樣。」老蟹擧螯而行，依然是橫，頻頻反動，都不能直。蟹子顧而笑曰：「阿爺無好樣，莫怪兒子，是照父樣所行也。」』

第五、是就動物底恐懼心理，幻想牠們會由恐懼而轉爲羨慕，甚至自願蛻變而成爲牠們所害怕的對象，但不可得。於以寫成動物寓言，如「何能爲人」：

『鼠畏貓，思欲變貓；又思貓畏犬，欲變犬；又思犬畏虎，欲變虎；又思虎畏獅，欲變獅；又思獅畏獵人，欲變獵人。鼠父斥之曰：「人貴有膽，汝無往不有所畏；膽小如此，何能爲人？不如仍去爲鼠好！」』

第六、就動物底天生的缺陷，寫成牠們欲求彌補那些缺點的神話，如「小能制大」，是獅訴之於天帝：爲什麼牠聽到鷄啼而覺得害怕？又如「獨不知足」，再特舉例如下：

『孔雀愬於神曰：「鸚鵡歌，而聞者咸悅，臣獨不能，何也？」神曰：「汝軀偉於彼，且有文

章，項如碧玉，修尾爍金，五色斑斕，亦云足矣。」孔雀曰：「是何益於臣，文雖蔚而不能聲，是啞文耳。」神曰：「是天所定！若文鷹鷙；鸚善鳴；鴉警禍；鵲送喜。是數者，咸安其能，汝獨不自知足，則誤矣。」』

第七、就禽類底鳴聲的已被文人錄成相似的文句者，寫成幾種飛鳥的故事，如「有自由權」所說：

『春社之日，燕子初來，杜鵑謂之曰：「不如歸去！不如歸去！」燕子聞言，迷惑不定。然既來之則安之，憑你杜鵑良言勸諫，終不肯貿然歸去。於是啣泥築壘，爲久遠子孫計，然流光如駛，轉瞬秋社至矣，燕子憶及杜鵑之言，遂萌歸鄉之念。忽聞鷓鴣阻之曰：「行不得也哥哥！行不得也哥哥！」燕子煩惱曰：「我來去均有自由權，毋庸你們嘰咕嘰咕一句！毋庸你們嘰咕嘰咕一句！」老鸛在樓角聞之，笑曰：「故人不欲干涉汝自由，若具冲霄之志者，豈易言往來自由哉？」』

第八、就獸類的用途而爲人類所取以利用者，而寫成牠們自詡有功於人類的動物故事，如「奴隸犧牲」：

『狐笑謂猪曰：「汝蠢然一物，焉能及我！」猪曰：「汝何必笑我，汝亦不見得有功於世。」狐曰：「我之皮，能衣被蒼生，如何言無功？若汝則徒爲豢養於人，眞無功於社會，反爲社會之蠹耳。」

猪曰：「祭祀神祇，非我不能成三牲；燕饗賓朋，非我不能成盛饌；安言無功！」羊賀賀然言曰：「汝等不必爭，我能兼汝二者之長，又當如何？」語未畢，虎突如其來，盡撲殺而食之。熊在傍，睨而嘆曰：「這一班奴隸的畜生，動輒言功，只合做我們犧牲好咧！」』

第九、是源於中國上代的動物笑話的，例如「一毛不拔」，原引自清，石成金氏底笑話集「笑得好」；可是江氏底文字比較石氏底詳明，特引錄如次：

『一猴死見冥王，求來世轉換人身。王曰：「可。你既欲做人，亦甚容易，但嫌頭面生毛，殊不雅觀；須先將你全身的毛，盡行拔去，方成人樣。」卽喚夜叉動手。甫拔一根，猴卽大聲呼叫痛苦死了！王笑曰：「看你這畜生，一毛不舍得拔，如何做得人？」』

第十、是源於上代的人物笑話的，但是將人物改成了獸類或禽類，例如「有錢誇口」：

『南山金錢豹，欲往崑崙訪友，行至中途迷路，遇一啞狗，問之，不聞亦不答，惟目烱烱注視豹身上金錢不瞬；默示以得錢，方肯指引也。此豹喩其意，隨向身上脫數錢與之。啞狗乃開口，指明去路。豹笑而問曰：「狗哥，爲甚無錢裝聾作啞？」狗曰：「當今世界，有了錢，便會說大話咧！」』

這是根據清道光、游戲主人輯的「笑林廣記」底「有錢誇口」：『一人迷途，遇一啞

子，問之不答；惟以手作錢樣，示以得錢方肯指點。此人喻其意，卽以錢與之。啞子乃開口指明去路。其人問曰：「爲甚無錢裝啞巴？」曰：「如今世界，有了錢便會說話耳！」』

第十一、就神話中所傳說的動物，寫出牠們底願望，而成爲動物的諷刺寓言，如「降生下界」說：

『眞武大帝修煉千餘年，當棄凡入聖之時，曾剖腹投五臟於水。腸則變爲蛇；肚則變爲龜；所謂龜蛇二將是也。大帝偶謂龜蛇曰：「汝二將隨予多年，勳勞卓著，欲使汝輩轉身下界，享受塵世幸福，以酬昔日辛勞。特不知汝輩欲托生何等人家，享何等幸福？」龜曰：「我欲托生一富貴人家，衣食充足；珍饈適口；姣嬈美麗之女，任我追歡；生殺予奪之權，由我自主；吾願足矣。」帝轉問蛇，蛇曰：「我願托生一尾龍睛魚。」帝笑問其故。蛇曰：「托生爲魚，非有別故，我要睜着大眼睛，看這王八怎樣的享幸福咧！」』

第十二、就民間俗行和動物有關的言行，寫成動物感應的表示而成動物寓言，如以「過聽婦言」爲題，記述餓狼終日不得一食的故事：

『餓狼四出偵食，行經人家門外，聞一婦人語其幼子曰：「汝勿哭！若哭者，吾將汝擲之門外以飼狼。」狼乍聞之而喜，伺之竟日，未見擲出，不能得食，伏於野以待焉。入夜，復聞婦撫其子曰：

「汝寧靜而睡者，彼狼若來，吾同汝父擊而殺之，烹以餉汝。」狼聞之大恐，急跑而歸，告其牝曰：「終日無食，饑甚。」其牝調之曰：「爾外出終日，竟不得一食耶？」狼叱曰：「吾惟過聽婦人之言，所以終日饑耳。」』（噫，彼婦之口，有甚於狼，眞可畏哉！）

第十三、根據域外的動物寓言的內容；或就譯意而略加改寫；然後綴以適切的按語。如「欲加之罪」，實出於「伊索寓言」，行文頗能以信、雅、簡、明而勝之：

『就乳之羔失其羣，遇狼於水次。狼涎羔，而故爲善其辭，俾無所逃死，乃曰：「爾憶去年辱我乎？今何如。」羔曰：「去年吾方胎耳，焉能辱公？」狼曰：「爾踹吾草磧，實溷吾居。」羔曰：「爾時吾方乳，未就牧也。」狼曰：「汝飲澗而汚吾流，令吾飲不潔。」羔曰：「吾足於乳，無須水也。」狼語塞，徑前撲之曰：「吾詞固不見直於爾，然終不能以語窮，而失吾胾。」』（嗟夫！豺狼當道，任意搏戮，視善良如機上俎，弱肉得以強食。古語云：「欲加之罪，何患無詞？」，覲茲益信。）

他如以「貪者必貧」爲題的村愚殺鷄取金蛋故事，那和英國底著名寓言「鵝媽媽」大同而小異。

第十四、就世態炎涼的社會病，以動物底行動描繪而成警世的故事，如「死不受辱」：

『獅病垂死。野彘入嚙其唇；牛繼至角之；驢見病獅不爲人患，亦入而蹄之。獅已欲斃，自忖

曰：「向吾爲王，諸獸百般孝敬；今小坎坷，竟被這班小醜侮辱至於此耶！辱甚於死，吾寧死不受辱。同一死也，與其受辱而死；不若奮鬬而亡。」乃竭殘喘，大吼一聲，衆獸盡皆奔避；獅亦氣盡而死；惟衆獸不知，見其生氣猶存，相顧失色，皆氣喘心慑而互相戒曰：「吾王是困倦欲睡也，豈眞可辱哉！不爾，則我輩無噍類矣。」』

第十五、以蒙恩必報而勵人行善，舉動物寓言「有恩必報」來表達如次：

『蟻沿江濱而飮，爲水所盪，幾且死。有鴿止於江濱臨水之樹梢，見蟻漂流，心中惻然，思欲一救其命，急以足蹴落一葉，爲蟻依附。蟻據葉，遂舟之以達於岸。已而獵者羅禽，欲得鴿。蟻見之，遂螫獵者之足。獵者因搔足，鴿竟得逸。』（故人感人之深恩，有不思圖報者，直蟲豸之不若矣。）

我曾再加以統計江氏底寓言中有涉及的動物，差不多有一百種，可以分禽、獸、蟲、介等四類，記錄如下：

禽類有：鵰、鵲、鴉、鴿、雞、鴨、鶴、燕、鸛、雁、鵝、鸞、鷗、鶯、鶻、鸇、鷹、雀、鸚鵡、山鳩、鳳凰、烏秋、孔雀、翡翠、黃鳥、杜鵑、鷓鴣、天鵝、錦雞、鷸鷺、百舌等等。

獸類有：獅、猴、狗、麟、羊、牛、豹、狐、猪、鼠、虎、驢、鹿、猿、兎、貓、狼、

象、熊、羔、豺、騾、猩猩、水獺、野豕、獨角獸等等。

蟲類有：蜂、蟬、蝶、蝨、蚤、肥蟲、蠅、蛇、蚊、蛙、蟻、雎、螳螂、燈蛾、蜘蛛、蚯蚓、蝙蝠、蟋蟀等等。

介類有：龜、蟹、蝦、鯽、鯉、蚌、蝦蟆、金魚、鮎魚、杯魚、萬魚、泥鰍、團魚等等。

從上面四項分類中所記的動物的寓言，誰都會覺得江氏所搜記的範圍是相當的寬廣；我讀完了江氏底所有的作品，也就樹立了對於中國底動物寓言新的認識有三點：

一、由上列四大類的禽、獸、蟲、介的動物寓言，和世界各國的動物寓言來作比重的研究，將益加顯露出物博地大的中國所蘊藏的俗文學資料的富饒。

二、就內容來說，江氏底動物寓言是一貫地承續中國文化中有關動物的文獻，而寫成現代化的動物寓言這個新的產物，所以它們特別富於中國歷代傳承下來的警世良箴的色彩。

三、從江氏底若干具有創作意味的動物寓言，細加咀嚼，就可以發覺他是具備特別豐富的想像力，和他歷世很深的經驗，然後寫出這麼動人的幽默的情趣的小文，這俗文學的創作技巧的成功，在我們同工之中，實在無人能出其右。尤其江氏對於漢文也具有高深的造詣，對於若干就動物的構思、造句，既有恰到好處的表現；同時對於幾許域外的寓言底原始譯文

的改寫，因爲他具備了豐富的詞藻，順手寫來，使人讀了便感覺和原文原義，格外的切貼，這都是難能可貴的。

我懷着企慕之情，在旅居臺中之時，一度、再度、三度按照江氏底「趣味集」最後一頁所刊的他底住址——臺中市後壠子一四四番地，前去拜訪：第一次是找尋不到哪裏便是舊的地名的所在地，因爲如今的地名早和日據時代的兩不相同了；第二次再去訪問，獲得和江氏底賴姓芳鄰相見而覺得歡忻，但是不僅是人去樓空，據告江氏早在臺灣光復以前謝世了。第三次的訪問，我想知道有關江氏底二三事，得到江氏底學生江燦琳先生的證實，這一個搜記中國底動物寓言有了優異的成功的俗文學同工，早在光復以前的日據時代物故了。以外還知道江氏曾在科舉時代獲中秀才，又曾發奮爲漢學的宏揚和持續，一面任敎於日人轄下的師範學校而屹然不中輟；一面勤於著述，自力印行漢文的內容豐碩的書册，而「趣味集奇譚」僅僅是他許多著作之中的一本。

我先在惆悵之中，補述五十年來中國俗文學界中，這一位早在臺灣中部致力於動物寓言寫作者和他底成就，因未能在他生前和他晤談而感到心境的沉重。後來轉念一想，我得爲中國俗文學慶幸，那江氏底作品發現在書攤裏而未曾湮滅。因此得以看到江氏已經集了中國動物寓言的大成，爲民俗學園地上開出了芬芳的花朶。我又以忻愉的情懷寫成此文，就以此爲

中國底俗文學底進程中豎立江氏底里程碑。

五十年立冬草於臺中

（五十一期。五十一年元月一日）

# 深夜懷友

葉公超

我是十五年回國後在北平才認識胡適之先生的。那時徐志摩住在中街，每星期四中午「新月」的朋友們都到志摩家裏去聚餐，適之也常來。志摩常好開玩笑，向適之介紹我說：「這是一位 T. S. Eliot 的信徒。」我馬上就改正志摩：「我不是一個信徒，祇是一個Elito的讀者。」適之微笑着說：「佩服，佩服，我聽說 Eliot 的詩只有他自己懂，我還沒有測驗過自己，據說他是主張用典故的，我是最反對在詩裏引經據典的，希望你把他詩裏的經典加點註疏讓我們了解了解。」率直與幽默是他最可愛的個性。

他的文學見解與標準和我的根本不甚相同——他知道，我也知道——有一時期我們常常有所爭論，但是他從不動氣，不譏諷，不流入冷嘲熱諷的意態。他似乎天生的有一個正面的

性格。有話要主動的說，當面說，當面爭辯，絕不放暗箭，也不存心計。

從前上海的左翼作家，在魯迅領導之下，曾向他「圍剿」多次。他也答覆過，有時佔點便宜，多半是喫虧，但是他的文字始終是坦率而純篤的。刻薄是與適之的性格距離最遠的東西。他有一種很自然的諄厚，是朋友中不可多得的。前幾年大陸上在「清算胡適之」的時候，他收集了許多篇文章，拿出來給我看。他說想寫一篇總答覆。我勸他不必。我說一個處女怎好和一羣强盜打交道，況且文字在政治鬪爭中並不是最有力的武器。

他的白話文學運動，他的考據工作，以及他在介紹西洋思想方面的貢獻，將來史家必定有公允的評價。有一點我此時却想提到一下。共匪近十年來已把整個五四運動變成馬列主義在中國的第一勝利。事實上胡適之在Cornell大學讀書時期中的書信和他在留美學生雜誌上發表的幾篇文章早已把他回國後所倡導的新文化運動的綱領都已提出來。陳獨秀等後來利用青年的情緒來作他們的政治工具，當然也是事實。不過，隨着五四運動而產生的白話文學及歷史考證不能不歸功於胡適之的創導。現在一般中外歷史家之所謂「文學復興運動」者，當然也不能不以胡適之爲中心。這運動絕對是含有民族主義的因素的，進步的，革命的，而非馬列主義的。關於這段歷史，已發表的資料很多，適之日記裏想必還有不少未發表的資料。我很希望將來有人對於這個時期來寫一部比較公正的歷史。

適之是一個有廣泛興趣的人。爲提倡一件事或倡導一種學術的動向，他總喜歡挺身而出並以全力赴之。他是一個最容易起勁的人。因此不免常常要遭遇到人家的批評，但是從未因而退却。幾十年來的唯一動機是在提高中國的國際地位，迎頭趕上西洋的進步，而且無時無處不反映着他的愛國熱忱。我知道他從沒有在外國做寓公的思想或計劃。有一天他和我在紐約同席，主人是一位美國知名的學者，席間有一位久居國外而早已不打算回國的教授，適之在席上用中國話對那位教授說：「我勸你還是回臺灣去，至少休假回去住一年半載。你要曉得一個沒有國籍的人是最痛苦的。」其實這位教授也不會聽他的話。不過適之那副誠懇表情和沉重的語調，我至今還記得。

他的朋友們都曉得他是最樂於助人的一個人。只要他能做到的，他沒有不幫助朋友的。往往爲了幫助朋友反累了自己。記得他第一次在美國得了心臟病，正在醫院療養期間，忽然一定要起床寫信，醫生不許他動，他却不顧，因爲看了他的日記，他發現他在病前曾答應一位素不相識的學生到哥倫比亞大學圖書館去替他借一本中文善本書（普通人大概借不出來吧）。近十幾年來他屢次想繼續寫完他的哲學史，都未能達成他的心願，其中固有別的因素，但主要的也就是因爲太熱心替人家或公家做事。

適之是天性樂觀的人，容易被人家的新計劃新觀念打動，也容易滿腔的熱忱頓時就消沉

下去。但是他不會因而改變他的樂觀態度，希望是他的動力。因此，他的康健也受到這種「動」的性情的影響。這也正是他可愛可敬的地方。我常說文明的人類，可分爲笑與不笑的兩種，適之無疑的是屬於常笑的。我很少見過他長期的發愁，笑的曙光總是從一片烏雲裏再透射過來，使希望又變成他生命的泉源，恢復他那青年的精神。丁在君先生死了，他很難過。我去看他，他呆坐在那裏。我問他：「究竟怎麼死的？」。他馬上把當時所獲得的幾種消息來分析，好像做一篇考證一樣，客觀的研究了半天。最後，他很冷靜幽默的說：「在君一定會說，你又在做考據了。」說完，不覺自己微笑起來。昨晚聽見他過世的消息，我也難過了一陣，此刻却並無哀痛的情緒，更並不想寫什麼哀悼的文字，也寫不出來。

適之逝世不及廿四小時，自由中國已感覺缺少了一個不該離開的人。我相信這種感覺必然會加深，而同此感覺者亦必一天比一天多。

五十一年二月廿五夜，石牌。

（五十三期。五十一年三月一日）

# 過份廉價的中西文化問題

## 答黃富三先生

徐復觀

### 一、討論的基礎

在正式答覆以前，我想先提出幾點意見，作爲彼此討論的基礎。

第一、討論是以彼此的文章爲基礎。彼此的批評，都應根據對於兩方文章所作的順理成章的解釋。加在對方身上的批判，也一定要從對方的文章中推出來。曲解對方的文章，不以對方的文章爲根據，乃至斷章取義，由此所下的批判，便都是無的放矢的話。目前這種風氣，我希望大家共同努力加以矯正。

第二、這次的辯論，可能還會繼續發展下去。但我提議：每一次，限定一個範圍；不要

在一篇短文中，漫無邊際的談到一切文化問題，以免毫無結論；更不可以懸空地謾罵。我這一次，只就我和黃先生彼此有關的文章來談。至於在兩人文章裏面所包含的其他具體問題，等把文章本身的問題弄清楚以後，再一樣一樣的談下去。

第三、對於批評與謾罵，似乎應有一個起碼的界定。凡以對方言論為根據所推演出來的結論，是批評。沒有根據，只是隨便加到對方身上去的，便是謾罵。我希望辦刋物，寫文章的人，不要以謾罵為目的。

第四、此次爭論起因於胡適博士去年十一月六日在亞東地區科學會議席上講演中主要的兩句話：「現在正是我們東方人開始承認在那種古老的文明中，很少有靈性，或者沒有。」首先應當確定胡博士所說的「古老的文明」的這句話，是一個「全稱的命題」。因胡博士是把東方文明與西方文明相對而言；所以凡是產生於中國和印度的（東方的範圍可以更大，但就胡所說的內容看，實際只指中國和印度而言）文明，都是「古老的文明」。在時間上應包括自其發生以至其傳承的整個歷史。因為在他的命題中，並無時間的限定。這一點，旁人不必為其故作曲解；除非胡博士自己出來更正。

第五、我非常贊成黃先生「撇開一切情感的因素，來對這一件事，作一客觀的評判」的態度。因此，我和黃先生的爭論，只對付「這件事」。假定在辯中發現兩方，在某一句話，

在某一個意義上，的確犯了無可爭辯的錯誤了，只好各自加以承認，使其告一段落，以便逐步提出新問題來討論。在目前，只有在擁胡派心目中的胡博士，才是一無錯誤；我和黃先生都不是胡博士，彼此應有承認錯誤的誠意。

以上我所說的討論的前題，對於黃先生而言，只是「徐先生等於在通知我們說，白紙是白的一樣」，毫無意義。但「人莫不飲食，鮮能知味也」，事先提醒一下，以免不斷地浪費時間精力，總是好的。

## 二、怎樣會轉移到中西文化問題上去？

黃先生的大文，是因對我的「中國人的恥辱，東方人的恥辱」一文（以下簡稱原文），「實不敢隨意苟同」而發的。首先使我吃驚的是，在我的大約四千字的文章中，是在什麼地方討論到「東西文化」的是非得失的問題呢？假定我在我的原文中並沒有討論到東西文化的是非得失問題，則黃先生根據什麼來和我「討論東西文化」呢？不錯，我在其他的學術性的文章中，也有就中國文化中的某一點，和西方文化中的某一點作過比較的研究。但我雖愚且妄，還不至於在短短的一篇文章中，「一口吸盡西江水」似的來論整個的東西文化。對於由東西文化比論所得出的結論，可以簡單的說出來；但後面的根據，不是簡單可以說出來的。以我

和黃先生的學力，恐怕不配討論這樣大的題目。假定「文星」的編者，事先以黃先生的大文見示，我便會很誠懇地要求把題目改小一點，以免爲學術工作者所竊笑。

其次，黃先生所以提出這個大題目來，是認爲我犯了主張「復古」，反對西方文化，「固步自封，神遊古代……然而對國家民族，這是一種自我陶醉，自我摧殘的」等等大罪。不過，在我原文中，只提出六點來證明胡博士的講辭是非常的失態；並說明胡博士並不眞地了解西方文化，不了解現代文化；卽使我的論點都錯誤了，黃先生是在那一句話裏面可以得出我是在反對西方文化呢？並且我在原文中，提出了愛因斯坦，E. Spranger, A. Carrel, John B. S. Haldane, H. J. Las'kl，等，以作我立說的根據；是不是這些人因爲沒有拿起麥克風來喊「我們的文化領袖胡適先生」，而被擁胡派把他們從西方文化中開除出去了呢？卽使是如此，在我的原文中，有那一句話是貶抑了西方文化，而要麻煩黃先生來爲西方文化向我大興問罪之師呢？不錯，我因爲胡先生說東方文明沒有靈性，等於是說東方人不是人；因爲凡是人便有靈性；所以我說他「以中央研究院院長的地位，在國際性會議的正式講辭中，而能說出這種話，是中國人的耻辱，東方人的耻辱」。這種話在擁胡派聽來是有些刺耳的。但我在「當前的文化問題，答客問」（見元月廿四、廿九、卅日自由報）中，深深惋惜他沒有好好地繼續研究西方文化。又惋惜他在美國住了這麼多年，對於西方思想家在兩次大戰後爲人類前

途所作的各種探索，他都一無所知；而只能背誦自己三十多年以前的文章，來伸張現在的地位。假定黃先生認為我對胡先生的責難不對，黃先生儘可舉出反證來為他作辯護。黃先生的辯護勝利了，也只能說徐某對胡先生的責難是胡說八道。黃先生用什麽方法可以由此而得出我是在反對西方文化？黃先生的想像力未免過於豐富了吧！

又其次，我在原文中，主要只爭一點，即是胡先生不能說東方文化中沒有靈性。我為東方文化爭靈性，小而言之，即是為每一個人的祖宗爭靈性。在我的推想，恐怕只有古代的奴隸主，才會認為奴隸是沒有靈性；否則他們的鞭子便不能狠狠地打下去。近代大概只有掠奪非洲黑人去販賣的白人，才會認為被掠奪的黑人是沒有靈性；否則他們的瘋狂掠奪的買賣，應當為自己的良心所不容。但「寫黑奴籲天錄」的人，却認為黑奴也是有靈性。在擁胡派中，能發現出有那一個西方的學者，能說出東方文明，是沒有靈性的文明的這種話嗎？他們之不這樣說，是出於受有良知良識的限制。因此，我對胡博士的抗議，不僅是作為一個中國人，作為一個東方人，所應有的抗議。同時也是作為關心人類整個文化的任何人，所應有的抗議。在我的原文中，黃先生從那一字，那一句，可以看出我「就斷定我們今日的文化也壓倒西方」，因而斷定我是「固步自封，神遊古代，固然能引人自我陶醉，然而對國家民族，這是一種自我痲醉，自我摧毀的行為呀！」「我想敬告這些復古愛國主義等……並不是大聲

疾呼力倡回到一個皇帝，幾本經書的封建時代，就是愛國。所以徐先生這種做法，表面上是冠冕堂皇的愛國者，其實，這種抱殘守缺的觀念，是有害於國族生機的。」黃先生根據什麼邏輯，而可以在我的原文中，推出這些罪名呢？當我研究古代思想史時，我倒眞想「神遊古代」。也同於一個研究古生物學的人，會神遊古生物世界；作過殷墟發掘的人，不說在發掘之時，卽使在發掘之後，也可能還會神遊殷墟。難道說做學問的人，要像現在許多人一樣，隔着學問十萬八千里，大罵大捧嗎？難道說一個神遊古生物世界的古生物學家，便是要回到古生物世界去嗎？卽使在他個人學問範圍之內，要回到古生物世界去，但若他不假借政治權力去勉强他人接受、實行，他又何致犯下「有害於國族生機」的大罪呢？這裏，我很誠懇地向黃先生請敎兩點：第一，你在我所有的一切文章中，能提出我是「力倡回到一個皇帝，幾本經書的封建時代」的證據嗎？假定你拿不出任何證據，你便是以說謊，栽誣的手段來對我作人身的攻擊！你爲什麼要如此？第二，黃先生爲什麼一看到我主張東方文明中是有靈性的話，便這樣怒憤塡膺，咬牙切齒？東方文明中的靈性，與黃先生有何寃何仇？我主張東方文明中有靈性，卽使是日據時代臺灣總督府下的特高課，卽使是共產黨裏的保安部，也不致因此而定下我是犯了摧殘國家民族的大罪。認爲奴隸沒有靈性的奴隸主，認爲黑奴沒有靈性的黑奴販賣者，他們自身才眞是「利令智昏」的沒有靈性！

黃先生要在東方文明有無靈性的這一基礎之上來和我討論東西文化，在黃先生心目中的東西文化，未免過份廉價了吧！我可以再進一步告訴黃先生，我在大學的中文系裏敎書，敎的，研究的，當然是中國傳統的東西。世界大概找不出在大學的文科中，不發掘、研究各自的傳統文化的情形吧！同時，我是半路出家的人，在學問上所得的也自然非常有限。不過，任何人學問上所能學到的，都只能是整個學問中的一部分，所以也可以說每個人都是抱殘守缺，我更不能例外。但若就一個人做學問的精神態度而言，在今日的臺灣，恐怕很少人有資格在我面前能用「抱殘守缺」四字來責難我。我常常和同事的先生們聊天，希望中文系裏每一門課，都能由過去落實到現代。舉例說吧，我常想：應當以「語言學」代替現在的「文字學」，「聲韻學」；應當以「詩學」來代替現在的「詩選」「詞選」；應當以「戲劇學」代替現在的「元曲」。現在所敎的這類材料，都應歸納到每一門學問的系統中去，接受每一門學問有系統的知識的解釋。但這在目前，是任何大學都做不到的。我經常鼓勵中文系的學生應當好好學英文。常常提醒他們，不能了解西方有關的東西，便也很難眞正了解中國傳統的文化。因爲我們是要站在現代的立場去了解傳統，所以不能以過去的人所了解的爲已足。並經常告訴學生，我們對傳統的東西，必須重新評價；而今日評價的尺度是在西方，我們應當努力求到這種尺度。我敎中國哲學思想史，最辛苦的準備工作是西方的哲學史。我敎史記，

最辛苦的準備工作是西方的史學思想與方法。我敎文心雕龍，最辛苦的準備工作是西方的文學理論。我所能求得的當然是非常有限；但我是天天在追求。我們對中國文化，也正是像姚從吾先生所說的，做着「經過洗滌，使眞珠與魚目區分」（見人生二七一〇合期顧翊羣先生信簡）的工作，我對中國傳統的政治思想，這種工作做得相當的徹底。我多少次說明中國的文化思想，是受了二千年中專制政治的干擾歪曲、壓迫、毒害。所以作研究工作的人，首先要從這種歪曲毒害中把它洗滌出來。我寫的「中國孝道思想的形成，演變及其歷史中的諸問題」一文，正可以作此類工作的範例。我們的研究結論，只有用更進一層的研究，才能加以修正。我們是認爲在中國文化中，有可以補西方文化不足之處。但我們的說法，無一不是經過「洗滌」而來。洗滌的結果，對或者不對，應當根據我們的東西，作具體的分析、批評。而不能懸空地誣衊謾駡；因爲世界上沒有任何一門學問，會告訴人，可以採取這種態度。尤其是稍稍受過一點西方文化洗禮的人。

## 三、我在什麼地方反對過強調科學？

以下，就黃君的大文，逐段討論下去：

「首先，徐先生反對胡適之的強調科學，並謂科學並非萬能，今天所謂萬能，有兩種解釋，一是一切

都能，一是形容有極大的能耐。我不曉得徐先生是用那一種說法。假定用前者的話，我想徐先生等於在通知我們說，白紙是白的一樣；因爲世界上的確沒有一種學問，能完全解決一切的問題。假定用的是後者的含義，那我們可以大膽的說，科學是萬能的；讀過世界史的人都知道，西歐的進步，是近百年的事。……這種科學發展的成果，是任何人所不能否認的。」

**按**：「强調科學」，與「科學萬能」，完全是兩種意義。任何學問，都可以由各研究者加以强調。譬如一個藝術家强調藝術，這與旁人有何關係？但若有人說藝術是萬能，一切學問都從藝術中出來，那便會發生爭論。在我的原文中，只不承認科學是萬能。但黃先生可以找出那一句，或由那一句的含義，乃至由我其他的一切文章中，曾反對胡博士乃至任何人「强調科學」？這種「栽贓問罪」的辦法，站在中國文化立場上看，有道德上的問題；站在西方文化立場上看，是概念不清，同樣有知識上的問題！在黃先生的大文中到處採用這種辦法，這固然爲中國文化所不許，恐怕也爲西方文化所不許。其次，在拙文中，只說過「科學萬能」，並沒有說過「萬能地科學」；儘管兩種說法，有時意思並沒有分別；例如一個人做禱告時常常說「萬能地上帝」，實際也是「上帝是萬能」；但在我所用的語句中，「萬能」只能作對科學的判斷解釋，而決不能作對科學的形容詞來解釋。黃先生不能就我的話去作歧義的蔓延。又其次：黃先生說：「讀過世界史的人都知道，西歐的進步是近百年來的事」；

今年是一九六二年；倒推上去，近百年便是一八六〇年左右；因此，我願意告訴黃先生，「讀過世界史的人，都『不』知道西歐的進步，是近百年來的事。」

上面還只是字句的問題。更重要的是「科學萬能」的觀念，不僅是胡博士個人的觀念，而是許多人的觀念。科學萬能不萬能，這是「可以爭論」的問題。胡博士說東方文明沒有靈性，固然是以科學萬能的觀念爲背景；但若胡博士僅主張科學萬能，而不說東方文明沒有靈性，我縱然和他爭論，那却完全是另一層次的爭論；我便決不會用「中國人的恥辱，東方人的恥辱」這一類的話去譴責他。因爲卽使站在科學萬能的立場，也不能說出東方文明沒有靈性這種話；因爲東方沒有現代科學，東方在很長的歷史中，却有很豐富的「前科學」的活動，亦卽是有科學的靈性。當孔子說「知之爲知之，不知爲不知」這類的話時，當他的學生形容他求知的情形是「毋意（不猜測）毋必（不預定結論）毋固（不堅持已有的結論）毋我（不以自己的意氣、名利等爲中心）」時；當朱元晦說「蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故於知有不盡也。」這類的話時，他們的科學靈性，決不在現代任何大科學家之下。所以 John Macmurray 在其「從聖多瑪到牛頓」一文中，便說明聖多瑪的求知精神（靈性），比牛頓更爲純粹。其所求得的結果與效用之不同，乃是因爲時代，對象之不同。臺灣這十年以來，出現不少以狂熱的態度來攻擊中國文化的文章，那多半是出自年少氣盛，及

由政治苦悶所激蕩起來的變態心理。不僅站在任何科學立場的自身，不能說出這一類的話。而胡博士却是以中央研究院院長，在國際性的會議席上，作爲他的正式學術講演而說出的。科學不是萬能，這在今日，並不是當作「自明之理」或「自明之事」，我的話不僅是對胡博士而言，並非等於說「白紙是白的一樣」的廢話。黃先生假定也眞正了解到科學不是萬能的意義，便會了解在科學之外，還有獨立價值的道德、藝術、宗教等學問，便會在黃先生的大文中，不至於常常說到相反的方向去了。

## 四、我沒有交代清楚什麼？

「徐先生又說，眞正懂得科學的人，都不是對科學的讚頌。（按：我是針對胡博士而言，所以這裏的條文是「現代只要配稱得上是一個思想家……」黃先生不可以在這裏改成「眞正懂得科學的人」；因爲我說的話，都有相當謹嚴的分際。卽使在概括性的引用時，對於其中主要的字句，也不可隨意改動，以免概念混淆。下面凡有這種情形的，只加按語更正，不另說理由。）而是對科學的反省。我不知徐先生對科學如何下定義，也不知徐先生這句話從何而來的？而那些對科學反省過的人，他們的結論是什麼？這些問題，徐先生均沒有交代清楚。但是我願意說一句，時至今日，任何對科學稍有認識的人，都莫不承認科學的價值……」

**按**：拙文上面有「按從胡博士講辭中……的話看來，他所說的科學係指自然科學而言」。我爲什麼要先說這幾句話？目的是要先把本文所說的科學加以界定——自然科學——以確定原文內牽涉到科學時的範圍。我在原文中，不涉及進一步的內容分析，所以所須要的，只是以這種「界定」作討論的前提爲已足，而不須要進一步下定義。黃先生說不知我的話從何而來，是覺得在我的原文中涉及科學時，有什麼概念上的混淆呢？還是性情太急，沒有把我原文的前後語句，作一有關聯的了解呢？至於說有對科學下定義，又問對科學反省過的人的結論是什麼？則在我原文中不是分明引有愛因斯坦及生物學家 A. Carrel，生物統計學家John B. S. Hal'dane 等等，對我的看法的來源和結論，已經有簡單而清楚的交代嗎？黃先生何以成見如此之深，把我交代得清清楚楚的東西，硬要加以抹煞。並且在「文星」同期以謹愼縝密之筆，寫「胡適之與全盤西化」一文，以證明胡博士決無錯誤的徐高阮先生，過去便曾譯過被稱爲現代世界聖人的許懷哲 (Albert Schweitzer) 的語錄，那不是對科學的大反省嗎？徐先生的文章寫得很好；但他的內心，對胡博士東方文明無靈性的說法，到底是贊成還是不贊成？他寫了這麼長的一篇文章爲胡博士辯護，但對於引起此次辯論的胡博士的講辭，却隻字不提，這固然是畫龍而不點睛，使他整個的辯護失掉了主題；但也正是他有不得已的苦衷的地方。還有現代科學史的權威 G. Sarton 博士，在他所著的「古代中世科學文化史」

的序章中，不是很清楚指出這種反省嗎？這是一部大書，只要肯看看他的序章，也是非常有益的。英哲羅素，在他所著的「倫理學及政治學的人間社會」的最後「開幕乎？閉幕乎？」的一章中，他認爲從知識（科學）進展的情形看，世界還在開幕之中；但從知識以外的情形看，世界却又可隨時閉幕。他說「……然而人間最好的，值得讚頌的，不僅是知識，或者爲主的也不是知識，而是美的創造；還有能具有對於全人類的愛或同情，並能具有爲了使全人類爲一體的大希望……」；換言之，他認爲人類的前途，除了科學（知識）以外，還有賴於藝術與道德，而科學是不能代替藝術與道德的。總結的說，對科學的反省，是來自各種角度，得出各種結論；但是我在這裏，只以引用足以證明「科學不是萬能」，因而爲道德、藝術、宗教開路爲已足。並且在我的引用中，不涉及淺薄之徒所攻擊的形而上學的哲學家的論點。以淹貫西方文化自命的黃先生，當然比我這種抱殘守缺的人，看到此類的材料會更多，還要向我提出質問？至於黃先生提到科學的價値問題，我在本文中已說過「自然科學在文化中處於支配的地位，早成事實」，我曾經否認過科學價値嗎？上面隨便所引的都是著名的科學家（許憬哲是外科醫生）或科學地哲學家，其中有一個人否認科學的價値嗎？黃先生向我宣傳科學的價値，倒眞大可不必了。

# 五、科學與理想

「一、徐先生說，科學是無顏色的，顏色是外加的（按：我的原文是「科學技術，要由用的人賦予以顏色、方向，亦卽所謂理想。」「用的人」不能改爲「外加的」）……又說科學是必然性的（按：我的原文是科學的法則，是有必然性的），則人類應該是向着同一的理想前進，今日世界，應無衝突的危機。由這句話看來，徐先生好像認爲科學並非必然性的。如果這句話能成立，那麼今天的許許多多偉大的科學成就與價值，豈不因他這句不科學的話而動搖。徐先生根據今日危機的存在，而斷定科學的非必然性，這種推論是錯誤的……」

**按**：我原文的這一段話，是針對胡博士以科學技術「確實代表着眞正的理想和靈性」的說法，而加以辯難的，所以一開始便引用他的話，以作爲此下辯難的前提。科學技術，當然代表人的靈性的一方面。但這一方面的靈性，只能產生爲了達到理想的有力工具——科學技術，而不能產生理想；人類的理想，只能從靈性的另一面——道德、藝術——產生。正因爲如此，所以我們不能承認科學是萬能的。我的原文是「假定人類的理想，是出自必然的法則，或者此必然性的本身卽是理想，則今日各强國間向科學技術的競賽，實際乃是同一理想的競賽，當前的世界，還有什麼危機可言呢？」這段話乃是證明科學自身不能產生，或代表

人類的理想；而是「要由用的人賦予以顏色、方向，亦卽所謂理想」。我不知黃先生爲什麼能從我的原文中，可以得出「徐先生好像認爲科學並非必然性的」這種非常奇怪的結論。大概黃先生鼓着一肚子氣來看我的文章，沒有把前後相關的語句連貫起來看，才能發生這種可怕的誤解。

或許又有人懷疑我認爲科學的本身不能產生理想的話，是不能成立的，那便在下面再一度引用愛因斯坦的話：

「信心，是由經驗與明析地思惟所支持，這是事實。在這一點上，不能不贊成極端合理主義者的主張。但是，他們想法的弱點，乃在下面的一點，卽是：對於我們的行爲或判斷所必要的，而且又是成爲行爲，判斷之規準的各種信心（按：實卽我們所說的理想），不能僅僅順着堅固地科學方法所能找到的。因爲，科學方法，僅可以告訴我們事實是如何地互相關連，及互爲條件。並不能告訴我們以超出於上述二點以外的東西。……我決不輕視各位（按：指當時聽講的科學家）在此一分野得到的成果與英雄地努力。但同樣明瞭的事實是：『這是如是』的知識（按：卽科學知識），決不能爲我們打開通向『這應當如此』（按：卽倫理道德）的門。我們卽使具有許多明瞭而完全地『這是如此』的知識，但不能由此而演繹出人生願望的目標，應當是如此。客觀的知識，爲達到某種目的而可爲吾人提供强力的工具；但究極地目標之自身，及追求此目標之憧憬，須從其他源泉產生出來……」

愛因斯坦所說的科學，是指用科學方法所求得的客觀知識而言，把社會科學也包括在內。所以黃先生在下面的文章中，以爲人類的理想，可以從社會科學中產生出來；隨社會科學之進步、普及，而可以使人類走向共同的理想，也是不能成立的。最低限度，在我並不是如此看。現代極權國家對社會科學的研究，決不在自由國家之下；並且他們各種整齊劃一的社會，經濟的計劃，都是要以他們在社會科學方面研究的成果爲根據的。換言之，社會科學的自身，也是一種客觀知識；和自然科學一樣，只能在政治、社會、人生上，給人以對其理想之有關事物，發生釐清的作用，並提供以實現的手段。在釐清對象時，可給人的理想以某程度的修正；但其自身並不能產生理想。不過，社會科學與自然科學不同之點，在於社會科學研究的對象是人的行爲；人的行爲多來自人的理想（廣義的用法）；因此，所以由社會科學知識所發生的釐清作用，對人的理想所發生的修正作用，比自然科學知識方面來得大；而研究社會科學的人，無形中常把自己的理想，滲入到解釋中間去，以圖適合於自己理想的可能性，也常較自然科學的研究者爲大；所以在這種地方容易引起誤解。

## 六、拿社會科學來作一連貫的栽誣

「一一、徐先生又說『原始生活的民族，亦有價值的心靈活動，胡先生憑什麼而能斷定中印兩大文化

中，只有極少的心靈活動，乃至根本沒有呢？』不錯，人類秉賦的大腦，同是要作精神活動的；然而你不能說，每個人精神活動的結果，就完全相等。如果相等的話，你徐先生還能在大學當敎授嗎？中印兩大民族古代曾締造極輝煌的文明，這是事實，而西方文明在文藝復興後，學術突飛猛進，至今他們的文明壓倒我們，這也是事實。如果以我們古代曾壓倒西方，就斷定我們今日的文化也壓倒西方，這種反邏輯的推論，徒然引人發笑。舉個例說，中國古代首先發明火藥，你能說我們今日的火藥武器比人家犀利嗎？」

**按**：我的原文是針對胡博士的講演而發。胡博士是說中印兩大文化中沒有靈性；而不是說雖有靈性，但靈性的結果與成就趕不上西方；所以我對他的詰難，只限於在中印兩大民族中有無靈性的問題上面，不節外生枝去談到結果與成就的問題。每寫一篇文章，都要設定範圍，以免流於泛濫、横扯。黃先生在我的原文中，找得出那句話是認為「每個人精神活動的結果與成就完全相等」，而須要黃先生來加以指敎？黃先生是在我這篇文章中，乃至於在我所有的文章中，找得出曾作過「以我們古代文化曾壓倒西方，就斷定我們今日的文化也壓倒西方」的「違反邏輯的推論」？這些栽贓問罪的話，從何而來呢？並且我還可以告訴黃先生，我們當比論東西文化時，只就文化中的某一方面，某一問題上來論長較短，連「我們古代文化曾壓倒西方」這類的朧侗話也不說。因為文化是多方面的，不可輕易採用這種朧侗的

論斷方式。並且我們衡斷文化，是以文化某一方面，某一部門的自身價值作衡量，並非以現實上的勢力作基準（有時僅作輔助性的例證）。當羅馬滅亡後，希臘文化，僅寄托在阿拉伯集團中保持殘喘；當它偶然由阿拉伯人手上轉囘到意大利時；當它由君士坦丁堡陷落而少數人抱着殘編斷簡奔向意大利時，誰能想到後來它會開歐洲三百年的文運呢？談文化，只問它本身有無價值，不應問它在現實中有無勢力。這是學人和商人市儈最大不同之點。黃先生接着說：

「我仔細地探索，發現徐先生和一般人犯了同樣的毛病，以爲我們自然科學雖不如人，但我們社會科學方面，遠比西方優越。這是天大的錯誤。任何接觸過西方思想的人都知道，西方自然科學的發展，實奠基於社會科學。我們祇知有形的自然科學，比人家落後一百多年；而無形的社會科學比人家落後了好幾百年而不自知，這種現象實在太可怕了。」

**按**：近代自然科學，經過了十六世紀的準備時代，由加利略（Galilei，一五六四——一六四二）到牛頓（Newton，一六四二——一七二七），可說完全奠定了基礎。加利略的斜塔落體試驗，大約是一五八三年前後；牛頓完成其引力研究，爲一六八五年。社會科學最先成立的是經濟學；其次才是政治學；最後才是社會學、人類學。奠定經濟學基礎的是亞丹斯密斯（Adam Smith，一七二三——一七九〇）的國富論，它出版於一七七六年三月九日。只要稍稍了解一點西方文化

情形的人，應當都知道西方的社會科學，是受自然科學的影響而逐漸成立的。除了經濟學一直走着堅實發展的道路以外，玻旺卡勒曾說：「這是方法最多，而結果最少的科學」。（三木清著社會科學概論，岩波哲學版九八頁）。我相信決找不出一個像黃先生這樣，認爲「西方自然科學的發展，實質基於社會科學」的說法。同時我更可以負責地說，在我的任何文章中，找不出「但我們社會科學方面，遠比西方優越」的語句，或這一類的意味。並且也可以斷然說在文化教育界中，也決找不出像黃先生所說的「一般人」犯了這種毛病。我不願栽誣，文化教育界更不應受栽誣。在社會科學方面，我們的確有些落後，但是我也想不出「落後好幾百年」。我也不了解自然科學與社會科學，可以用「有形」與「無形」來加以區別。老實說，黃先生實在不知社會科學是什麼？所以有上面許多莫名其妙的話；並且對我現在所說的話會引起若干疑問；但爲了節省篇幅，這裏只說到此處爲止，等黃先生將來提出問題時再答覆。如因沒有看清楚我的文章或意存誣衊而來的質問，我當然不必答覆。黃先生接着說：

「舉例說，你能挑出相當水準的思想家、哲學家或政治理論家和外國一比嗎？說到這裏，我忍不住要敬告這位愛國教授，固步自封，神遊古代，固能引人自我陶醉。然而對國家民族，這是一種自我麻醉，自我摧殘的行爲呀。」

**按**：中國有沒有相當水準的思想家、哲學家、或政治理論家等，姑置不論。如果沒有，

我眞不了解這位黃先生，爲什麼不去問問領導中國最高學術機關數十年的胡適博士，却「忍不住」問到我這個半路出家，近十年來才沾上學術文化界的邊緣的徐復觀呢？以黃先生所把握的西洋文化水準來看，我只好甘認是「固步自封」；但我個人的固步自封，怎麼會影響到胡博士的鎖閉王國，年年選舉院士，却連相當水準的人才也沒有呢？「愛國」，「摧殘」等等，這都是黃先生所幹的「封神斬將」的勾當。我寫文章，只是出於自己不忍之心，沒有想到這是愛國不愛國的問題。不過，假使愛國不是罪名，則若有人因愛國而誤國，總比存心賣國，因而要把國家的根基完全拔掉的一羣，或者容易補救一點吧！

## 七、黃先生的時間觀念

「徐先生提出三個有關中國文化與包小脚（按：我的原文不會說得這樣含糊不清的。可覆按）的問題來責問胡先生，裏面充滿了對時間觀念的混亂。」

**按**：胡博士說中國文明沒有靈性，這是一種「全部判斷」；在時間上，乃是就中國整個歷史時間中的文明而言；就胡博士的原講演辭看，不能有第二種解釋。而他之所以認爲在中國整個歷史時間中的文明是沒有靈性，其根據爲包小脚。因此，我只要在整個歷史時間中能

舉出某一段時間不曾包小脚，這卽把他作爲「全部判斷」的根據推翻，因而卽可證明他的全部判斷爲僞。這種非常淸楚明白的論證方法，黃先生從什麼地方看出我「充滿了時間觀念的混亂」，而一再還問我「學過邏輯問題沒有」呢？黃先生繼續說：

「他①提出外國人的著作來證明婦女在中國文化中比任何其他文化中的地位爲高。我們不能否認在如古代文明當中，中國文化比較地尊重婦女。然而西方封建時代的『婦女第一』，尤其是近幾百年來的婦女運動，早已把這種情況推翻了。徐先生怎能斬斷歷史，將古代的比較，演繹到現代的比較呢？」

**按**：歐洲中世紀的封建時代，僅騎士階級特別崇拜婦人；而「他們的最高的熱情，除了吵鬧與不休的飲酒以外，便是盡情放浪的性慾滿足。」（日擇伯伯爾婦人論，七八頁）「他們的熱心，決不是精神的，實乃追求最現實的目的……這種對愛的讚頌，是以正妻爲犧牲，而將愛人加以聖化。」（同上七九頁）由此可知「西方封建時代的婦女第一」的說法，是太近於朧侗了。此外，西方的婦女解放運動，可以說進入到十九世紀才眞正開始；到了二十世紀初年，才算在教育、政治上告一段落，似乎找不出「近幾百年的婦女運動」。我的原文是「……古代任何有文化可資稽考的民族中，只有中國文化，對婦女的地位最爲尊重。」這分明只就「古代」而言。黃先生在上面的語句中，爲什麼能找出我是「將古代的比較，演繹到現代的比

較」呢，這豈不是睜着眼說白話？

## 八、黃先生的邏輯知識

「②根據包小脚，反問在包小脚之前，中國有沒有文化？徐先生到底學過邏輯沒有？大家都知道，在中文裏的『代表』與『是』，並不就是『等於』的意思。譬如說×先生是人，並不是說×先生等於人，而是說×先生是所有人中的一人。而『代表』兩字，當然是『部分』的意思。在中國文化中，包小脚這件事，大概誰也不能否認吧！而且在胡適之的演說辭中，其重心在比喻，徐先生故意歪曲原意，這未免太過分了。難道說實與比喻的話，分都分不清嗎？」

**按**：黃先生又在我面前擺出邏輯來了！先看看黃先生的邏輯吧。黃先生說「在中文中的『代表』與『是』，並不就是『等於』的意思，」按在中文中的「是」，當表示兩項關係時，可以有四種涵義。其中三種涵義不就是「等於」；但有一種卻可以說是「等於」。a是a，也可寫作 a＝a。「人是理性的動物」，也可寫作「人＝理性的動物」；黃先生一口斷定「是」「並不就是『等於』」，說得還不周衍。其次，「是」是外延的解釋，而「代表」則是內容的解釋；在黃先生的邏輯中，又把「代表」與「是」，看作完全是相同的意義；譬如：「中華民國的元首是中國人」和「中華民國的元首代表中華民國」，這兩個命題中的「

是」與「代表」是相同的意義嗎？「代表」，一定有「被代表」者。代表的範圍，也一定以「被代表者」爲範圍。假定代表的實質沒有問題，則就邏輯而言，代表者之代表性，應爲「被代表者」之全部。「元首代表國家」，能說這是代表國家的某一部分嗎？假定在此一命題之下，發生了「部分」與「全部」之爭，那一定是實質的問題，而不是邏輯的問題。黃先生根據什麽邏輯而認爲「代表兩字，當然更是部分的意思」呢？黃先生又說「胡適之的演說辭中，其重心在比喻。」更從黃先生說我「難道說實與比喻的話，分都分不清嗎？」的話看來，可知黃先生之所謂「比喻」，決非印度因明中之所謂「喻」，而係兩物相比，由此物以喻彼物的意思。兩物相比，雖兩物間有若干相類似之處，但兩物決非一物。例如「其人如玉」，「人」與「玉」決非同一物。胡博士所說的包小脚若只是一種比喻，則包小脚與中國文明決不是一物，而我們所要追究的將是包小脚與中國文明的類似點何在？我看了胡博士的講辭以後，不敢作此「曲解」。看黃先生「在中國文化中，包小脚這件事，大概誰也不能否認吧」的話，則黃先生也認爲包小脚是中國文化中之一，並非認爲包小脚是中國文化的一種比喻。黃先生與胡博士不同之點，是黃先生認爲包小脚是中國文化之一，而胡博士則認爲包小脚是代表中國文化，黃先生如何能說這是比喻的說法，而反以我爲歪曲原意呢？

把黃先生的邏輯程度拜領了之後，再回到本問題上來。現實的人常常是理性與反理性混

合在一起；在自覺時兩者會互相鬪爭；在一般生活情形之下，二者（理性與反理性）又常「並行」而不以爲悖。所以人類的活動，常有走向「文明」與「反文明」的兩種傾向和現象。因此，到現在爲止，任何民族的社會中，有合理的東西，也有不合理的東西，我們依照文明Civilization 與文化 Culture 的中文及外文的原有意義，更應將合理一方面的思想、觀念、制度、物質成就等，稱之爲文明或文化。文化一詞，更表示生活中的價值意義或理想性。在現代人類學中，把人類生活的一切都稱爲文明或文化，乃是方便的用法，非其本義。因此，包小脚，不論站在道德上，知識上來看，這是從專制宮廷中所蔓延出來的一種「野蠻風習」，也和美國現在尚有崇拜毒蛇教一樣，不可以稱爲「文明」或「文化」。至於胡博士所謂「忍受」，則在中國的道德、宗教、藝術、法律的任何一方面，都沒有承認包小脚是合理的風習，而把它包容在裏面。再退一萬步，照胡博士的意見，說包小脚是文明或文化；則胡博士的話若列爲三段論法是：

凡在忍受着殘酷無人性規定的文明中，没有人性。

中國文明中忍受着殘酷無人性規定的包小脚，

所以在中國文化中没有靈性。

依同式：凡在忍受着殘酷無人性規定的文明中，没有靈性。

**希臘羅馬文明中，忍受著殘酷無人性規定的奴隸制度，所以在希臘羅馬文明中沒有靈性。**

上面的推論所以成爲問題，不在其形式，而是在成立此一形式的前提；卽包小脚在中國文化中的代表性問題。若中國文化爲 a，b，c，d，e……，而 a 項是代表包小脚，則包小脚乃中國文化中之一「部份」。胡博士由包小脚以推論出中國文明中沒有靈性，正是「以偏概全」，沒有弄清楚「部分」與「全部」的關係，而我所要說明的也正在這一點。黃先生不敢以此去責胡博士，却顚倒到我身上來，這是黃先生的邏輯知識使然？抑是在權威面前的膽量太小呢？**黃先生繼續說**：

「③**徐先生推斷說**，現在不包小脚了，中國文化應該消滅了。**這種反問，實在令人遺憾**。包小脚，**我**上一論點已經說過。誰告訴你沒有包小脚，中國就沒有文化？相反地，沒有包小脚，中國文化才能再生，才能更新。請看今日，是不是比包小脚的時代進步了一點？而所以沒有充分進步，就是因爲有你這種包小脚式思想的人在作祟。」

**按**：胡博士既因中國的包小脚而便全部斷定中國文明中沒有靈性，卽是認爲在中國歷史中，除了包小脚以外，更沒有其他的文明。不然他爲什麼可以作這種「以偏概全」的論斷，而還會得到黃先生這種人來擁護呢？胡先生既以除了包小脚之外，再沒有其他的中國文明，

則中國文明應當隨包小脚之消滅而消滅，胡博士便不必再駡中國文化。所以我說他這種駡「是無的放矢」。假定包小脚消滅了，而依然有中國文明，卽可證明在包小脚之外，尙有中國文明；則胡博士在常識上，不能因包小脚一事而駡整個中國文明沒有靈性。我原文「四」的整段文章的用意，都是如此，這是任何有常識的人都能看懂的。黃先生代胡博士作發言人，對我作答覆，是要針對我向胡博士所提出的三個反問，而依然能證明胡博士的說法是天經地義。我的三個反問，是對胡博士對中國文化判斷中的辯論所必須有的反問，黃先生「遺憾」什麼？黃先生的答覆是「誰告訴你，沒有包小脚中國就沒有文明？」除了胡博士外，的確沒有人這樣告訴過我。既然如此，那便是承認中國除了包小脚以外，尙有中國文明。胡博士的論斷是根本不能成立的；黃先生爲什麼「不遺憾」到胡先生那一方面，却遺憾到我這一方面來了呢？我在家庭中的經驗，凡是我和太太發生任何爭執時，小兒女們一定認爲我是錯的，媽媽是對的；這在家庭感情生活的氣氛中，勢所難免。我希望面對社會討論問題時，不必如此。至於黃先生說到沒有包小脚以後的中國文化的進步，那的確是有的。廢除包小脚的本身，卽是一大進步。在文化方面，它的進步，從五四運動一直到抗戰發生時爲止，可看得清清楚楚。這種進步是表現在由愛國運動而發生對傳統文化的反省，對科學民主的熱烈要求。是表現在民國十三年以後，大家以研究代替喊口號。是表現在大家漸漸學會自己用頭腦去判

斷問題，而不是摟着偶像來爲自己壯膽。是表現在大家漸漸知道說話要有根據，判斷要有邏輯上起碼的推理常識。憑空地駡，憑空地捧的情形，便很少出現了。但若就擁胡派來看，則浮囂淺薄，狠戾混亂，連做任何學問的氣質都看不出來，又有什麼進步呢？因爲我主張在東方文明中有靈性而成爲「包小脚式思想」，則你們專以侮辱祖國文化爲職志的天足式思想，豈僅在西方很難找到同調；卽在全世界也很難找到同調。我不知道在石敬瑭下面，在劉豫下面，有沒有這種天足式思想？

「④徐先生拿印度宗教的階級問題，並和希臘、羅馬的奴隸及中古歐洲階級制度比，以說明印度種性制度的合理與靈性。這種說法，實在可笑。爲什麼歐洲的階級就不合理，而印度的階級就特別合理呢……。」

**按**：我的原文是「古希臘、羅馬，都容忍了奴隸制度，這比印度教的階級制，又高明多少？誰能因此而說他們的文化，毫無靈性？」因爲胡博士對東方文化，是採取以偏概全的論法。若胡博士不因古希臘羅馬之有奴隸制度，便認爲在古希臘羅馬中，完全沒有靈性；就不可以因印度教有階級制度而便認定印度文化完全沒有靈性。因爲兩方面除了這以外，還有其他的文化。我對兩方情形的比較，只說一句「又高明多少？」黃先生是在那句話中，何以推

論得出我是在「說明印度種性制度的合理與靈性？」我在什麼地方認爲「歐洲的階級制度就不合理，而印度的階級制度就特別合理？」黃先生是在何種精神狀態之下，受到了何種壓力，以致非拿着我的話公開說謊不可？下面再看黃先生以教訓的口吻，向我擺出來的西方文化的知識。

「且歐洲封建制度，是自然發展而成的；而印度種性制度，是外族侵入印度後，以政治力根據種族而劃分的。」

**按**：歐洲封建制度，似乎與蠻族入侵有密切關係吧。

「社會主義精神是反宗教，反階級的。關於基督教，印度宗教和社會主義，是有極大的不同，請徐先生多翻幾本書看看就明白了。」

**按**：我不必翻幾本書看，便可以知道宗教是宗教，社會主義是社會主義。在我說社會主義受了宗教的影響，乃至有意或無意的接受了宗教的若干觀念時，決沒有把宗教與社會主義混而爲一的嫌疑。不過從黃先生的話來看，似乎認爲社會主義之極不同於宗教，便是在它的反宗教，反階級。馬克思這一枝的社會主義，是反宗教的；但他們也在「原始基督教」中去

找他們的根據。其他許多社會主義的政黨與團體，則並不反宗教。佛教及原始基督教，同樣是反階級的。僅從這兩點，不能劃分兩者的界線。

「但我要强調一點，中古的財產共有其實是封建領主的獨有；而社會主義是將財產當爲社會公有。」

**按**：社會史家，雖然在若干部落裏面，發現有「村落共同體」這類制度的存在，但從來沒有人把中世紀的莊園制度稱爲「財產共有」。

## 十、面對黃先生的敎訓

下面又回到黃先生對我的敎訓上來（前已提過的不再提）。黃先生說：「徐先生何必那麼看重面子呢？」**按**：「愛假面子」、「假愛面子」，固然要不得！但比連起碼的面子也不愛的，總還要好一點。不愛面子，即是「不要臉」，不要臉的原因是因爲「無恥」；「知恥近乎勇」；未必黃先生以爲不要臉的人才能吸收西方文化；要吸收西方文化，便須以不要臉爲前提條件嗎？我認爲在中國文化中，有爲人類所需要，而且是有永恆價值的部分。但我在什麼地方高喊過「全部命題」的「中國文化最高明」？黃先生在什麼地方發現我「提出恢復舊觀」的辦法？這種對我所作的信口開河的誣衊，希望黃先生根據正確的材料，使用正確的語言，

把它一件件的說清楚。

不過黃先生勸我「如僅是故意爲筆戰的話，那您又何不節省時間多讀幾本書呢？」這意思倒是非常好的。我可以告訴黃先生，我以遲暮之年，想在學問中求得一點精神上的「自我陶醉」，是相當忙碌的。三年以來，不是出於萬不得已，決不願寫批評性的文章。去年四月間，以「中央日報」爲首，各報刊爲了推卸自己責任而向我發動了一次圍攻，我不曾答覆。「政治評論」接連兩次登載對我的人身攻擊的文章，其中許多很明顯可以構成毀謗罪的，我不曾答覆。居浩然幾次在「文星」上發表對我的懸空謾罵的文章，我不曾答覆。後來他來到我家，我當面問他何以如此，他當時都承認自己的錯誤；臨走，並再三要我如到臺北，應給他一個電話；可見那次談話，彼此並無惡感。後來我在一篇文章中很保留地，委婉地談到此一談話的經過；在我的敍述中，並沒有一點惡意。我且保留有許多話不曾敍出，決不像許多人隨意增飾歪曲。接着居浩然以「文星」爲陣地，一直到現在，還繼續對我作人身攻擊，我沒有答覆。「現代藝術的歸趨」一文是發表在香港，我根本不知道臺北有現代五月畫會這類的活動；結果遇着劉君國松的質問，我答覆了一次，而不答覆第二次；黃先生以爲我是無話可答嗎？後來又出來虞君質先生在報上指名來教訓我，我只好答覆了。但我的答覆，只是根據他教訓我的文章向他提出反問，是在什麼地方對他作了人身攻擊呢？可是虞先生却完全用

人身攻擊來作答覆；並且在他的答覆中，把孫旗、嚴靈峯、居浩然、劉國松諸位都拉在一起，以表示滙成一個强大陣線，於是我便把兩人已經發表過的文章一起發表出來，以使社會知道此事的首尾，這比許多人斷章取義，甚至曲解誣衊，總公平得多吧。接着他假批評我的「文心雕龍的文體論」之名，繼續作人身攻擊，但我只答覆他關於文心雕龍的部分，而不答覆人身攻擊的部分。這次胡博士以中央研究院院長的身份，在國際性的會議中，作正式講演，公然宣稱起東方文明沒有靈性。所以我便寫篇文章答覆他。黃先生這次指名要和我討論中西文化的問題，這樣大的帽子，我又如何不答覆？非常遺憾的是：這次爭論的主題是東方文明到底有無靈性？亦即是在包小脚，種性制度以外，還有無文明的問題。更深一層去看，科學是否萬能的問題？黃先生大文的表面上好像與我是同調，例如承認科學不是萬能，承認我們過去有過光輝的文化，當然中間有靈性；語意間又承認包小脚只是中國文化之一；這豈不都是與我同調？但黃先生寫文章的目的，是在捧胡罵我。這樣一來，黃先生的大文，只在罵我這一點上，有强烈地表現；而對問題的本身，却是曖昧遊移，甚至陷於自相矛盾而不自覺。更遺憾的是：有的是可以爭辯的問題，有的是不可以爭辯的問題。可以爭辯的問題，是各有理由，根據爭論常是來自態度的不同；爭論的結果是把各人所主張的妥當範圍弄得更淸楚。這種爭論是有意義的。不可以爭論的問題，只是出於某一方面的錯誤，而沒有理由可

說。這種爭辯，可以說是沒有意義。我對黃先生文章的答覆，完全是針對黃先生對我的誣衊及他所犯的不可爭辯的錯誤，這是非常不幸的。這倒眞是「故意爲筆戰而筆戰」。至於專門以罵人，捧人爲目的，而不惜出之以誣賴、歪曲、喊口號、斷章取義等，這又意欲何爲呢？我雖然修養不够，下筆時常未免下得重了一些，但我從來不存心去誣罔他人；並儘可能要做到不說沒有根據的話。大家都如此，自然少許多筆戰；並且筆戰也是有意義的。假定黃先生以後的文章，還是像這次的一樣，則在現時環境之下，作一個中國人而不遭到侮辱、迫害，幾乎是不可能的。那也只好聽其自便了。決不再答覆。

黃先生勸我多讀幾本書，這眞是金玉良言。我希望黃先生針對我的「殘」「缺」「包小脚式」等的毛病而告訴我幾部有益的書。我不能看英文的，我將會找日譯本來看。同時，我也順便勸告黃先生，世界上有兩種行業，決不可缺少歷史知識，一是幹政治的，一是幹新聞雜誌的。沒有歷史知識，就很難了解現代問題。此外，貝爾德著的「美國歷史基本問題對話」（王世憲譯，正中書局出版，能看原著更好），我懇切地希望關心政治與文化之間的朋友們，不妨抽暇一讀，它會對我們目前所爭論的問題，可能有若干啓發性。

（五十三期。五十年三月一日）

# 我看胡適之先生

蔣廷黻

由我來寫胡適之先生，頗感難於下筆。他是一位多方面的天才，我雖然和他相識了四十年，也只能看到他的生活和事業的一鱗半爪，我現在只是試述我對他的一點回憶而已。

我在一九二三年自美留學歸國不久，第一次遇到適之先生，但和他接近還是一九三一年東北事變以後的事情。當時，他在國立北京大學教書，我在清華大學教書。一些朋友常和他見面討論日本侵略所造成的危機，經過長時間的愼重考慮，決定創辦一個討論政治的週刊，胡先生順理成章地被推擧爲總編輯，丁文江先生、傅斯年先生和我協同胡先生處理社論的工作。我們每週擧行一次編輯委員的餐會，大約有十個人參加。

胡先生編「獨立評論」的時候，堅持不得有不署名的社論，他要求每一位編輯委員，無

論寫什麼都要署名。他認爲不署名是不對的，因爲不會有兩個人對一個問題的想法是完全相似的，假如意見相同，也只是在一般的趨向，而不是在每一個觀點，或是在每一個具體的細節。一個雜誌只有說明什麼人對每一期發表的主要評論負責任，才算是對讀者忠實。

「獨立評論」問世，正當國人尤其是學生以狂熱的愛國心要求對日抗戰的時候。胡先生愛國並不後人，他認爲在現代的世界所有的人都是愛國的。但他認爲愛國不是任何一個人的專利。只靠愛國主義不能救國。戰爭是一件大事，他要求「獨立評論」的讀者考慮代替戰爭的其他解決辦法。他不是一個不顧一切委曲求和的人，但他覺得朝野的領袖們如果沒有盡一切可能去避免戰爭，就不算盡到了他們對國家的責任。在這方面，他的意見得到丁文江先生和我的有力支持，但週刋社的其他同仁，並不像我們這樣强烈地支持他。

他在辦「獨立評論」的工作中，明白地表現了他的兩點堅强的特性，就是他對於個人自由與責任的熱愛以及他用理性的態度去接觸一切問題。

「獨立評論」出版以前，在文字表現工具方面，文言白話之爭已經過去了，而且贊成白話的得到了勝利，科學與玄學之爭也過去了，這些爭論已經不再是爭論，但「獨立評論」在敎育文化方面却談得很多，並且包容了各種不同的觀點。

奇怪的是：胡先生自己從來不大談經濟問題和共產主義的威脅。他當然是反對共產主義

的。他認爲他的全部生活和工作都是和共產主義思想的傳播相衝突的，對於這種思想，他只有鄙視。他認爲共產主義的理論是不科學的，不人道的。眞是沒有那一種思想體系比共產主義距離胡先生的思想更遠的了。在這件事情上可以說胡先生對於現代人的理性主義和人道精神估計得太高，而對於人欲的因素估計得太低。

這是很自然的，當一九五六年共產黨在搞「百花齊放」的時期，共黨政權下的批評者都直接間接地以胡適的思想爲背景。這也難怪一旦共產黨結束這個運動，就要發動大陸上知識份子的代表性人物來淸算胡適思想了。所有的哲學家、歷史家、文學批評家，都被要求來圍剿胡適，一本跟着一本的專書印出來批評胡適的文學、哲學、史學的著作。沒有一件事情能像共產黨對他的鬬爭這樣確切證明他在思想上的重要地位。

他反對國民黨嗎？不，他不反對國民黨，他希望國民黨成功。但他反對國民黨的某一些政策和做法，在這方面，我可以談一點內情。當他自駐美大使卸任以一個平民身份留居在美國的時候，從來沒有批評過政府或政府的領袖們。他對我說：「假如我要批評我們自己國家的政治，應該在臺北批評，不是在紐約。」

當政府邀請他做中央研究院的院長，他的朋友中的一些反政府的人勸他不要接受。他們說，假如他願意接受，也應該留在美國，只擔任名義上的職務。胡先生認爲這種勸告是儒怯

的，不負責的。他對中央研究院的工作感覺興趣，感覺很高的興趣。他覺得他可以做出一點成績，他準備在中央研究院獻出他生命中的最後幾年去發展中國的知識。他不認爲他的職務帶有政治性。他覺得文化不能控制一國的政治，但他同樣深信一個社會的文化狀態在久遠的基礎上可以左右政治。他雖然做中央研究院院長，但除非少數特殊的情形，他並不想影響政治。他隨時都準備並且願意把他曾經思考過的意見提供給政府中的領袖們，但他從不喜作背後的中傷或派系的批評。

胡先生是否應該試組一個政黨參與實際政治，的確是值得討論的問題。他曾經一再愼重地考慮過，經過考慮以後，他決定不這樣做。有一個時期我渴望他領導中國具有現代頭腦的人組成一個政黨。我知道，他和他的朋友們最多只能擔任反對黨的角色，因爲：他不可能使他的黨成爲自由中國的多數黨。但是，我認爲中國人應該學習做一個負責的反對黨的藝術和實際經驗。有具備不同程度的優點和缺點的好的和壞的政府，也有具備不同程度的優點和缺點的好的和壞的反對黨。假如一個國家不能產生一個好的反對黨，大概也就不會產生一個好的政府。兩者對於一個民主政府的成功都是必要的因素。

那些對胡先生沒有組黨感覺遺憾的朋友們應該試着研究一個反對黨的責任和技術。

對於胡先生有關中國文化問題的立場，誤會很多。中國的保守主義者抗議胡先生低估了

中國舊文化的價值。他也許是這樣的。他瞭解中國文化的偉大，但他也知道它的缺點。對於中國文化，他既不是一個偶像破壞者也不是一個偶像崇拜者。他要求用客觀的科學的態度來研究中國的歷史、哲學、和文學。凡是虛僞的不好的東西，應該公開地丟掉。自稱中國的古代聖賢是完美的，是萬應靈藥，他認爲是沒有用的。並且，他相信假如用科學的方法來研究中國文化，則現代和後代的人更可以欣賞這個文化，經過現代化的評鑑之後，中國文化才更可以保存它的偉大的地位。

在思想方面，胡先生常說這一代可以享受兩件寶貴的財產，是前代的中國人所沒有的，那就是現代科學和西方文化。關於現代科學，我不願意多談，因爲在今天的中國並沒有人反對它。但是我願意談一點關於西方文化的問題。胡先生瞭解中西文化的不同，一如瞭解其相似點。他對兩者都有明確的體會，他所以明白表示他讚美西方文化的繁複與豐富，第一是因爲他的確相信這種文化，第二是因爲中國文化可以從學習現代科學和西方文化變得更豐富。的確是如此，如果中國文化不能吸收現代科學和西方文化的若干因素，中國就等於故意自己杜塞進入思想的新境界的可能。保守主義者忠於中國的過去。胡先生則忠於中國的過去與未來。他要求現代和後代的中國人向前看，不要向後看。他希望中國人達到新的崇高成就，而不是自滿於古人已經做過的事情。因此，他的思想是啓示我們以新的更大的努力去發展一個

比過去更輝煌的中國文化。

（五十四期。五十一年四月一日）

## 編者附記

本文原稿係英文，在三月三十一日出版的「自由中國評論」發表。本社同時以電報徵得蔣廷黻先生同意後，並請言曦先生翻譯。

# 西化與復古

## 謹悼胡適先生

居浩然

胡適先生逝世的消息，倫敦泰晤士報於二月二十六日以整欄地位刋出，歷叙胡適先生生平成就並刋有照片。這種國際聲望是中國人的光榮，也是東方民族的光榮。只有義和團思想份子的謬論才是中國人的恥辱，東方民族的恥辱。胡適先生在中國近代文化思想史上的地位，遠超出其同時代的任何一位學者。在五四運動時代，胡適先生還只是一員猛將；到「獨立評論」時代，不成問題是西化運動的統帥。因爲做了統帥，口氣反而緩和，譬如西化則改稱現代化，國語拼音字不再提及以避免不必要的爭論。實際上胡適先生自始至終是全心全意地西化運動者。在下文將特別說明「西化」這一名詞更比「現代化」來得肯定而恰當，站在中國人的立場，既然是西潮東來，就不妨稱爲「西化」。何況事實上是在全盤西化，築一萬

尺厚的堤防也堵不住這股洪流。

在地球上分「東」「西」，原只是人類社會中「約定俗成」的一件事，但既經以倫敦近郊的格林維支爲標準而衆無異言，也就不妨沿用勿替，這也就是我所說的「行話」與「行規」。有了這一標準，才有所謂「遠東」和「近東」或「中東」。中古以前的歷史不談，只就文藝復興時代的歐洲來說，一般人民的生活水準，並不比當時的中國百姓高多少。而在歐洲的讀書人心目中，則東方乃是文化或文明的所在。近東有雅典、康士坦丁堡、巴勒斯坦、開羅（亞歷山大里亞Alexandria）、麥加；遠東有印度和中國。假如我們說文藝復興時代西歐的思潮是「東化運動」，也並不爲過。

等到工業革命以後，西歐的科學與工業技術一日千里，這局面就完全倒轉來了。首先西化的是東歐和俄國，彼得大帝一心一意想在波羅的海開闢一個海口，只爲開個窗戶以吸收西方的科學與工業技術。然後西歐的殖民主義帝國一一建立，由葡萄牙、西班牙、荷蘭、法國、德國而英國，以堅船利炮輸出西方思想，這才是以全世界爲範圍的西化運動的開始。對於中國來說，「西化」兩字可說再恰當沒有（假使同意格林維支爲經度零度的話），不像對於非洲來說，乃是「北化」；而對於美洲的印第安人，則是「東化」。至於「現代化」的說法，反而沒有這樣肯定，就像戊戌維新想學日本的明治維新，也可以說是現代化。而好萊塢的電影作

風，美國最近流行的扭扭舞，都屬現代化的內容。然則所謂全心全意地現代化究竟是怎樣的現代化？

就是講西化運動，也要指明西化的內容，才不致引起不必要的爭論。在中國近代史上，最先從西方傳來的乃是基督教，假使說西化運動指基督教會所做的工作，那麼可說失敗大於成功。從明朝末年到清末民初，足足三百年的時間，加上第一流的傳教士（道德學問都是一等），結果只有稀稀落落的若干城鎮鄉村確實基督教化。據紐約時報的估計，到一九四九年大陸淪陷時止，全中國只有三百九十萬教徒，其中天主教三百萬，新教九十萬。大陸淪陷以後，原有的教會組織已完全摧毀，包涵這一內容的西化運動也可說告一段落。基督教化運動雖然失敗，但教會所辦的學校醫院等等却甚爲成功，因此民國以來的西化運動者很多出身於教會學校。就是清華出身的胡適先生也受庚款之賜，而庚子賠款乃是靠義和團的拳頭打出來的，義和團的主要對象則係基督教徒。

比基督教稍後的西化運動內容，乃是民族主義。我說稍後，因爲民族主義在明朝不成爲問題。等到滿清入關，這就不待西化已經成爲明末遺老所守的大「節」，像王船山先生的宋論主要發揮的就是民族大義。不過中國人講民族向來文化重於種族，因此到太平天國起義，曾國藩就不知道究竟應該幫那一邊。只由於洪秀全要講天父天兄，曾國藩才以亂臣賊子視

之，而決心靖難。在左宗棠的情形，尤屬顯著。假使洪秀全也講儒家思想，並且賜給左宗棠一名狀元，則左宗棠很可能成爲太平天國屬下直搗北京的主將。至於後來孫中山先生所講的民族主義乃是西化的民族主義，與明末遺老所守的大節有相合之處，也有不同之處，與曾左胡李則大不相同。現在我們若是提倡讀曾文正公家書，視太平天國爲髮匪，乃是復古，不是西化的民族主義。

除了基督教和民族主義以外，再就是科學與民主和以近代西洋科學爲基礎的工業技術。我們現在講全盤西化，乃是專就這一方面而言。因爲民主的內容不甚肯定，所以我認爲應該將全盤的範圍再縮小一點，只講科學和工業技術，如此則全盤西化乃是全盤科學化和全盤工業化。就世界上各落後地區的實際發展情形來說，這個定義也很恰當。至於隨科學化及工業化以來的各種社會問題，如大家庭制度的解體等等則屬另一問題，如同好萊塢的電影作風和扭扭舞，不宜混爲一談。在討論全盤西化運動的時候，只就全盤科學化工業化而言，這樣正反雙方才能針鋒相對。否則同一「西化」而各有所指，張三所說的「西化」並非李四所說的「西化」，有如打仗根本沒有照面。張三面對東牆，李四面對西牆，各說各的，決辯論不出一個所以然來。

由此也可以指出胡秋原先生的「不知所云」。他提出了一個「俄化」的問題，這就與「

西化」或「復古」不屬同一範疇。因爲「俄化」只是一種手段，不是目的。我們想全盤科學化工業化，可以走英美資本主義的道路，也可以走俄國共產主義的道路。在後者，這就是以「俄化」的手段來達到「西化」的目的。以手段與目的相提比論，譬如將走南京東路或走中正路與到飛機場或到火車站混在一起，除了說是「不知所云」，似乎找不出更適當的名詞。再就是胡秋原先生說我所譯懷德海的一段話不「信」，我現在將全段原文抄錄如下：

For example, the more we know of chinese art, of Chinese literature, and of the Chinese philosophy of life, the more we admire the heights to which that civilisa tion attained. For thousands of years, there have been in China acute and learned men patiently devoting their lives to study. Having regard to the span of time, and to the population concerned, China forms the largest volume of civilisation which the world has seen. There is no reason to doubt the intrinsic capacity of individual Chinamen for the pursuit of science. And yet Chinese science is practically negligible. There is no reason to believe that China if left to itself would have ever produced any progress in scienee. The same may be said of India.

我的譯文見「文星」五十二期第二十三頁，胡秋原先生的兩句改譯見「文星」五十三期第三十六頁。讀者可自作比較。

我抄錄全段原文並特別在這篇文章中提出這一點，因爲現在許多（幾乎是全部）辯論都不是講的同一件事，讓讀者很難看出誰比較更接近事實。現在原文在此，胡秋原先生同我分明講的是同一件事，國內懂英文的讀者所在皆是，至少可以看出胡秋原先生的信口胡言不能遮盡天下耳目。我並正式提議兩件事：第一件事是懸賞徵求譯文，任何人都可以參加，將這一段英文譯成中文。請梁實秋先生做評判員，由文星雜誌社辦理，凡有譯文比我所譯更「信」「達」「雅」的，我願將這篇文章所得的稿費全部給他。若是有很多位譯得比我好，那就給最好的一位。第二件事是和胡秋原先生一起參加英文考試，包括「讀」「說」「寫」三部份。也請梁實秋先生做評判員，在三小時讀完一本三百頁的英文書，用英語講出它的大意，並用英文寫一篇文章加以批評。若是胡秋原先生認爲梁實秋先生不公平，則由胡秋原先生另找一位評判員也行。

至於講到知識社會學，胡秋原先生比我最少要差二十年。他所偶爾提到的三言兩語，都是二十幾年前的老話，其實不提也罷。胡秋原先生自己說很喜歡讀書，我這裏介紹幾本有關知識社會學的入門「新」書，胡秋原先生不妨認眞將這些書讀通，再談知識社會學不遲。

Werner Stark: The Socioiogy of Knowledge, The Free Press 1958

Karl Mannheim: Essays on the Sociology of Knowledge, edited by Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul 1959

Louis Arnaud Reid: Ways of Knowledge and Experience, George Allen & Unwin 1961

Sidney Hook edal.: Dimensions of Mind, A Symposium, Collier Books 1961

Colim Cherry: On Human Communication, M. I. T. Press 1961

Hao-Jan Chu: The Maturity of Human Understanding, an unpublished paper 1962

關於這一書目，有幾點必需說淸楚。第一，這些可說是必讀的基本書籍（除了最後一篇論文，乃是爲英文排版方便也開列於此）；其次，這些書中所用的數學都很淺近，大概有微分方程的智識就夠了，胡秋原先生的數學頗有根底，這一點自無問題。第三，其中有曼罕的論文集，乃是他死後別人所集，可說是曼罕思想的定論（與他的早期思想不盡相同）。

我在「科學與民主」一文中提到出席世界社會學大會，看似與該文無關。對於像胡秋原先生這樣的讀者，却大大有關。因爲國際學術界畢竟還有一個公認的標準，也就是我一再提到的「學格」。胡秋原先生可以說我不學無術，國際社會學社中的各國社會學家却以平等之

禮待我。在第四屆世界社會學大會我曾參加知識社會學的討論，下一屆世界社會學大會（今年九月在美國華府舉行）我並將提出論文，題目如書目的最後一項。我要再特別說明這完全是爲了英文排版方便才如此，因爲中文裏面夾英文很容易排錯，能避免夾排總求不中英文夾排。這篇論文的初稿在國內曾油印成二十四頁，我到英國來以後已經大加修改，初稿只保留了四頁，此外都是重寫的，所以國內的油印初稿已經作廢。不然的話，很願意托國內持有初稿者轉讓給胡秋原先生一份。

因爲胡秋原先生提到我的學歷稍有錯誤，在此也不能不附帶有所指正。我在清華第一學年是化學系，以後三年是社會學系，我沒有讀過「土木」，不知道爲什麼胡秋原先生會想到「土木」？教我西洋哲學的，在國內是黃方剛先生（胡秋原先生可不要誤作黃季剛先生），在國外是Professor Louis Arnaud Reid，這兩位先生都不講邏輯實證論（胡秋原先生作實證邏輯論，譯文有誤，因爲原文是Logical Positivism，而且邏輯與實證兩名詞不能顚倒使用）。我只看過幾本這一方面的入門書，說不上有什麼心得，但至少懂得這一學派的中文譯名應該是邏輯實證論。胡秋原先生任意顚倒，又是「不知所云」的一實例。

教我中國哲學的馮友蘭先生。以後並曾就學於熊十力先生，雖然爲時很短，但教學的方式很特別，値得在此一提。民國三十四年北培鎭的盧子英鎭長撥了一幢房子給熊十力先生辦

中國哲學研究所（在此之前，熊十力先生住在金剛碑勉仁書院），因爲先父是中國哲學研究所的董事長，我就成爲第一個學生，與所長熊十力先生一起搬進空房子。那裏除了幾張極簡單的桌子長板凳和竹床以外，什麼也沒有。最特別的連一本書也沒有。每天早晨我先起床生火燒水煮稀飯，侍候熊十力先生晨事，然後灑掃庭院房舍。早餐只有稠粥和鹽巴，早餐後上街買菜，回來燒飯做菜。午飯後熊十力先生要休息，因爲他晚上不能睡覺。他休息的方式也很特別，不是躺下而是蹲坐（不是打坐）。背靠著牆壁或床舖，蹲坐閉目養息。只有晚飯以後才在院子裏一起坐下乘涼，並談天說地。

依照中國人的規矩，吃飯是不鼓勵講話的，尤其後輩在吃飯時更不能出聲。加上我事先要擺碗筷端菜盛飯，事後要收碗筷抹桌子，所以這段時間雖同桌而並沒有請益的機會。只記得有一次勉仁書院的黃艮庸先生來訪，我奉命多做了一個菜待客，在吃飯時熊十力先生與黃艮庸談話，我也獲益匪淺。除此之外，眞正請教的時間只有在晚上在院子裏乘涼時。授課的方式通常由熊十力先生開始講些史實，大部份是明末和清末的歷史。講明末因爲熊十力先生最服膺王船山先生，講清末因爲熊十力先生自己當時曾參加過革命。接着由我提出問題，熊十力先生答覆，往往我一句話的問題，熊十力先生的答覆長達二三十分鐘。中國哲學研究所沒有電燈，所以上課沒有書籍，也沒有法子抄筆記，只是談話討論到將近午夜才算下課。

從上面一段簡述可以看出這種教學方式是書院式的，山長論道，弟子侍候，沒有工役，有事弟子服其勞。這種生活教育有其長處，一天足抵專上講堂聽講演的大學教育一年，或者更加有益。因爲現代教育要求學生死記許多「不知所云」的謬論，反而將頭腦弄糊塗了。使神經系統中的理解力長了老繭，難於吸收新思想。蔣百里先生就任陸軍大學校長時，第一次講話就要學生頭腦由硬轉軟，也就是這個意思。於此必需特別說明的，我雖曾就學於熊十力先生，但說不上有什麼心得。我決不敢妄附驥尾，自認爲是熊十力先生思想的傳人。熊十力先生的主要著作是新唯識論，臺灣的圖書舘裏面很容易找得到，讀者有興趣的話，不妨借閱這部著作鑽研一番。

在沒有講到復古以前，還有一點要說明的，就是胡秋原先生在二次世界大戰以後曾做過七元美金一天的觀光客，却沒有進過大學之門；因此不曉得今天各國大學化學系實驗室牆上所懸掛的週期表掛圖，仍然是門德雷夫的週期表。他問我學過化學嗎？我倒想請他到臺灣大學的化學實驗室去觀光一番，順便問問錢思亮校長或張儀尊教務長（兩位都是學化學的）門德雷夫的週期表還用不用？胡秋原先生特別著重基本知識，可惜他自己沒有具備足够的基本知識。他好高騖遠，總想超越前進，結果只落得「不知所云」！他勸我再讀書十年，我完全接受；我並且誠懇地以此回勸，不過也許在胡秋原先生要多加十年，才能具備和居浩然今天同

樣水準的基本知識。

熊十力先生的民族主義思想極爲顯著，他不但看不起西洋哲學（他認爲西洋哲學家中惟柏格森尚可取），而且看不起佛學的理論結構。要講復古，熊十力先生不失爲一代大儒。我在「科學與民主」一文中說西化與復古都可以在不同層次上言之成理，心目中就是以熊十力先生的說法爲復古的典型方式。譬如前面提到書院式的教育方法，就與科學和工業技術無關。這種復古的說法先否定物質條件的重要性及必要性，然後在高一層的境界中來排斥西化。要達到這種境界確實需要相當程度的學養，泛泛講來很容易引起誤會，像李敖先生對於熊十力先生的批評，可說是斷章取義。

用以說明復古思想最清楚的實例不在中國而在印度，這就是甘地的復古思想。甘地所復的古直追佛教興起以前的印度教或稱婆羅門教，這一教派的經典乃是四吠陀。在今天看來，四吠陀未免太簡單了，然而甘地所朝夕諷誦的在此。附帶插一句話乃是凡以佛教思想代表印度者根本錯誤，佛教在印度本土的影響不但不及印度教，而且不及回教。甘地爲了主張復古，甚至提倡用手紡車，到海邊去用土法製鹽。這是顯然違背時代潮流的，但我們不能因此否認甘地的思想言之成理。他說：「印度的資本家並不比英國的資本家來得仁慈」，其剝削勞工的罪惡並不因爲是印度人而減輕，所以根本反對工業化，連帶也反對科學化。說要復古

復得澈底，這是最淸楚的一個實例。

對於物質條件的否定，早在莊子的寓言中就說得很淸楚：假使有人願意在爛泥地裏打滾，爲什麼一定勸他進廟堂？而若是物質條件被否定了，那就沒有科學化工業化的必要，也就用不着全盤西化了。這與敎育制度又特別有關聯，因爲我們現在所實施的假西洋式（連半西洋式都說不上，只能說是假西洋式）敎育一無是處。爲了復古，固然是背道而馳；爲了專講科學化工業化的全盤西化，也差得太遠。自一九〇五年廢科擧設學校以來，這種官辦的假西洋式敎育不知毁滅了多少可造之才。偶爾有極少數獨立特行之士，邀天之幸得在書院中做過學徒，有如抗戰期間的勉仁書院和復性書院，出來後，對於國學可說是具備了足够的基本知識。再就是在眞西洋式大學中畢業的學生，講西化講復古都够資格。

西洋式敎育培植出來復古派的信徒聽來似乎矛盾，而事實確是如此。譬如甘地所受的英國敎育，無異於任何一個英國家庭中生長的子弟，然而他抛棄了西裝革履，用一幅白布裹身。中國的辜鴻銘亦復如此，但辜鴻銘的思想作風都不足爲訓，所以講復古最好還是不以他爲例。再就是講西化的洋學生如胡適先生，雖然反對復古，國學根底更在義和團思想份子之上。就是敎國文，像胡適先生這樣的國文敎員，恐怕很少人比得上他。胡適先生本質上是一個科學家，但興趣在文學。因此其文學方面的成就在考證和提倡一種能敘事說理的文體，而

不在寫一部小說或編一部劇本。又因爲科學的才能用錯了地方，所以對於「科學」本身反而缺乏深一層的了解。我在胡適先生生前說他在科學方面很幼稚，今天在他逝世後仍然說他在這一方面很幼稚。中國人的傳統習慣認定「死者爲大」，係根據「愼終追遠，民德歸厚」的說法而來，這裏面包涵愚民思想，是不科學而又反民主的。那些在胡適先生在世時駡他用盡種種惡毒字眼，死後捧他又惟恐後人的無定見份子，實際上是一無所知。既沒有具備足够的基本知識，又不肯全心全意地復古或西化，結果旣愚且痴。

（五十四期。五十一年四月一日）

# 從超越前進到狂妄

許登源

近來我常在報刋上看到討論所謂「中西文化」問題的文章。由於這問題對目前社會教育的重要性，跟許多知識份子一樣，我也很注意。凡能到手的文章我都仔細看過。我是個學哲學的人，可能是平時多看了點邏輯與語意學，對那些清晰銳利而謹嚴的文章必一再讀過；如果碰到那些貌似高深，而其實出於腦筋不清楚，且又文字聱牙的，雖是出於「名家」的手筆，也看不出有什麼創發。

上期文星有篇胡秋原先生的「由精神獨立到新文化之創造——再論超越前進」，文長六萬言。胡先生是個以寫長文章出名的人，他的作品很容易在坊間求得。但可能是由於我的耐性不够，他的長篇大論我常未能卒讀（許多人都有同感）。這一回我第一次把他這篇大作忍着極

大的痛苦讀完。現在我想借一點篇幅，寫出我讀胡先生文章後的感想，並對那些談中西文化問題的人士表示一點意見。

## 一、討論「中西文化」人士必先釐清自己所選取的態度

文化問題是人理科學（Human physics）中最複雜而且最難把握的問題。目前我所看到的文章中，很少能討論這問題最根本的問題——態度的取向——弄清楚。結果引起了許多無謂的討論和爭辯。作者常費力寫長篇累牘的文章，可是讀者念來都難免有「不知所云」之感。我認爲談這問題的人，除了必有語意學和邏輯訓練外，至少應該清楚自己是站在那一種角度、那一種態度來談論這問題。同時也應該自知自己的能力何在，才能免於浪費筆墨浪費時間。

### ①大教主底態度

有意或無意地，抱持這種態度的人常以承繼道統並保衛文教者自居。他們自認持有詮釋『文化大義』的特權。對待持不同見解的人，常視之爲異端分子，訴諸權威來壓倒。權威不足時，補之以辱駡。其實，取這種態度的人是推銷自己一套價值判斷、道德觀念，或有誠意或沒有誠意地對中西文化作褒貶的工作。這種辦法除了發洩自己的情緒，表示自己的好惡之

外，對問題的了解與解決不僅毫無幫助，而且有礙。百多年來討論這問題的人大都取這種態度。胡秋原先生的文章尤其如此。

**②被收買的文化掮客底態度**

這種文化掮客是替收買他們的金錢或權力的主子做宣傳。這種人可以說沒有自己固定的態度，他的態度時常可以變更，是錢或權力的函數。取這種態度的是那些人以及他們是有益或有害於問題之討論，明眼人很容易看出來。

**③詩人底態度**

以情緒的或／與圖像的語言歌頌或詛罵中西文化。這種討論態度是屬於文學的、藝術的。雖無害可是與問題的釐清不相干。

**④科學家底態度**

從事這種討論，必須對某幾門經驗科學有相當的造詣；並且對實驗室與 field work 有相當的經驗。那些經驗科學呢？就是：文化人類學、人格心理學、經濟學、社會學等。你可以精通一門或多門，從不同的觀點對這問題作不同角度的迫近(approaches)。

**⑤建築師底態度**

持這種態度者是設計文化移植、文化重建之藍圖與程序。這種工作需要諸科學的整合與

諸科學家的合作，做長期的努力。這種態度是我們目前討論這問題最迫切需要的態度。在討論文化問題時，有而且只有④⑤兩種才是有效有結果的態度。

## 二、看胡秋原怎樣超越

在上節中我把胡先生的態度列在①類，可能胡先生不服，不過凡看過他那篇長文的人大概都有同樣的一種印象。胡先生是在推銷他的靈藥，他的招牌就是「超越前進」。他把談中西文化的人歸類為三派：傳統派、西化派、俄化派。他自己「只是『論』而不能『派』」。(?)我們都知道，一稱派就容易挾他人以自重。胡先生只是「論」，難免有曲高和寡之感，因此他也要拉黨，我們都能諒解的。他說超越前進「不是我的發明或杜撰，而是最老的理論與最新的理論。」他所攀附的同黨是誰呢？我們看他怎樣解釋他的「超越論」就知道：

①「在中國，超越前進之義首先於孔子之『見賢思齊』『擇善而從』，孟子之『有為若是』，荀子之『青出於藍而勝於藍』，以至王陽明之『文采日勝』『仆而復興』……。徐光啓同時是『會通超勝』論者。」

在中國他找到了五個人的幾句話作為他的「超越論」的先驅。按這些話在各人的文章上下文(contexts)中各有不太相同的解釋。

這段文中所舉「見賢思齊」「擇善而從」「有爲若是」「文采日勝」「仆而復興」何來「超越」的意思？可是在此他的解釋是與他的「超越」之義同。先哲有知，當含淚九泉。他的「超越論」在這種恍兮忽兮的解釋下就成要超過別人，勝過別人的意思。他這麼一搞，眞是極盡牽强附會之能事！

②他說：「**超越之義**，由康德所用之"Transzendenz"而來，此有獨立、批評、反獨斷與反懷疑，理性判斷，『勇於思考』或具有思考勇氣等義。」

按康德用"**Transzendenz**"一字，本義是超乎可能的經驗，不能做爲感性直觀的對象之超感性存在，獨立並超出我們的經驗。對現象而言，就是不可知的物自體。通常譯爲「超驗」。胡先生把康德這字的意義解釋爲「勇於思考」「思考勇氣」「理性判斷」等，眞是驚人已極！這可能是他比別人「超越」的地方罷？他的「超越」，別人無法懂。我想，連康德也無法懂。

③胡先生認爲他的「超越前進」之義始倡於E. Troeltsch（缺爾契），後由José Ortega Y Gasset（胡先生譯爲阿特加）加以發展，再由K. Mannheim（曼罕）加以清楚的說明。

按Ortega早先師於新康德學派哲學H. Cohen。雖然出身於馬爾堡(Marburg)學派，

可是不能算是一個新康德學派者。我們很容易從他的 Weltanschauung 發現反對康德以及歐洲理性論的說法。這幾個人以及前面①及②二義中的孔子、孟子、荀子、王陽明、徐光啓以至康德都是各有不同的思想、時代、環境，甚至於毫不相干或不相容的見解的人。胡先生居然能够把古今中外哲人的學說斷章取義熔於一爐。這種不倫不類的湊合的本領實令人嘆服，恐怕世界上除了「能人所不能」的胡先生以外，再也找不到第二個。

④最後胡先生說他的「超越前進」，通常的意義爲：「超越於現實的世俗的勢利、名以外」，「甚至無此，根本不能研究學問。」這種意義可以說是做學問討論問題的必要條件，並無出奇之處。有了上面四義我也看不出如何會推論出「一旦超越，『必然』前進，完成文化創造的功能。」

我們再看看胡先生怎樣超越。他說：

「而第一事，是：**立正**！（卽前信所說『認眞』，『規矩』。）**向前看**！（看學問，看中國，看世界。）如是：**超越**——超越門戶，超越勢利，超越忮求。**前進**——向古今中外之學問研究之正道前進，向文化之本質前進，向一切問題之一切方面前進，向中國與世界之自由、獨立、統一之路前進。向『能人所能』前進！再超越『能人所能』，向『能人所不能』前進！如是中國不遜於任何人；終於，無人勝於中國！」

我想胡先生一定從軍慾很强，這是可賀之事。李敖先生說他頭腦有跳欄、賽跑的「幻象」，似乎不太恰當，應該說是「武裝」跳欄賽跑的「幻象」。我們都知道，討論中西文化問題，大家都有一個共同的目的（否則無法也不用討論），就是使中國走入民主、自由、獨立之道。問題不在什麽是我們的目的，而是用什麽切實可行的方法達到我們的目的。胡先生在其大作中**一點也沒說到具體的方法**——**徒呼口號**而已。我們所要的是「**如何**」而不是「**應該**」。他接着在後面畫了一張表，說明「精神獨立宣言門戶主義與之利弊」（？）。把傳統、西化、俄化三派駡得一無是處，把自己的**膏藥**再推銷一番。否定別人的理論常常是最容易的事，正如 Bradley 所說的「**斷述不比反斷述要求更多**；一方所肯定的，另一方可以簡單的加以否定。」以後有人列表，不妨依樣畫葫蘆。

## 三、胡秋原應先修好大一邏輯

胡先生在文中教訓年輕人「必將學問基礎打好，使概念清楚，思考邏輯，才可入學問之門。」這本是金玉良言，我們都會虛心接受。可是，依同理胡先生必須是自己學好了邏輯，必已步入學問之門了。其實不然。且讓我們看看他的概念如何清楚，思考如何邏輯。

### ①幾個名詞的誤譯與誤解

㈠我對胡先生的印象頗爲深刻。其原因是由於三年前，他在臺大的一次演講，他在演講中把 Probability 解釋成「差不多」的意思，使我們大受震驚。在這一篇文章中他又把 Probability 解釋爲講價的學問，使我再一次受到震驚！他說「今日科學最大原理是概然率，算不算講價呢？」（按他的意思是駁居浩然先生說的科學是沒有講價還價的學問。）

胡先生不懂這個名詞我們是可以諒解的。因爲他說過他「高等數學僅入門卽止」。是否入了門我們也無暇考他，不過他不應該强不知以爲知。由於這名詞的重要性以及避免類似的曲解的再度發生，我不得不在下面簡單說明一下：

**A或然率的基礎：**對於每件事情，我們無法完全知道完全肯定，可是我們還想儘可能的予以正確的判斷。因此必要研究出一套方法，使我們可以合理的迫近或計算每一事情中相對的證據下的結果。依數學家 J.G. Kemeny 的分析，關於 Probability 有兩派半的理論。第一派就是數學底或然率理論，這派主張每一件事情的發生都是可藉頻率 (frequencies) 概念來解釋。這種或然率理論是數學家所共同承認的理論，已成爲高等數學中重要的部門。第二派認爲或然率的概念根本就不同於頻率概念，這一派又分成二半派理論，第一半派認爲或然率絕對可以像頻率概念一樣精確；另一半派確信或然率的概念太含混，難以精確。前半派以萊亨巴哈 (Hans Reichenbach) 爲代表。後半派代表人物爲羅素、聶格爾 (E. Nagel)。此二人

各自主張或然率的命題與相信的程度有關，因此不能用數學分析加以精確的分析。二派之外還有半派是以卡納普（R. Carnap）爲代表。他認爲即使或然率的命題與相信程度有關，也可以精確地分析。如果這種理論成立的話，將來一定會有另一支新的數學出現。

B**數學底或然率理論**：這理論又稱爲機遇率或相對可能率。以數學方法來分析某些沒有充分資料而要決定相似事件的出現或不出現的問題。討論一個事件的成功或然率以及失敗的或然率；幾個事件一起出現的或然率以及選取出現的或然率；以及一個事件出現的頻率，數學的期望（mathematical expectation 。假如以n個事件爲因，一個事件的出現爲果，則實際因C的或然率是 Pp/E（Pnpn） P是C出現所產生的事件的或然率， p是C在該事件之前出現的或然率。這種或然率在科學中有三種角色，(a)是統計理論，(b)錯誤的理論，(c)可靠程度的理論（theory of the degree of credibility)。

至於第二派理論以及卡納普的理論，因爲剛開展不久，而且議論紛紛，尚未定論，爲省篇幅不擬介紹。由以上所分析的或然率理論看來，我們做夢也想不到在中國會有另一派的或然率理論出現。這理論是胡先生發明的，他的或然率是「差不多」，「講價」的理論。可稱爲「胡秋原派」。

㈡胡先生把 Fallacy 譯成「虛妄」，當然有他的自由。不過凡是念過邏輯的人，懂這

個字的，都不會這樣譯。按 Fallacy 一字的意義是指推演的不健全的步驟或程序，特別是看起來好像健全或被錯認爲健全的推演。「虛妄」有感情或價值判斷的意含，說一個推演「虛妄」，似乎有點不倫。這字通常譯爲「謬誤」。

㊂Ego-centric predicament 這個名詞是說明在認知心靈的知識論底論斷中，局限於「我」的觀念圈套裏——卽使並非不可能——也不容易跳出我們對外在世界的知識。這一點柏里 (R.B. Perry) 在他的 "Present Philosophical Tendencies." P.P. 129-130 說的很詳細。史提斯 (W.T. Stace) 早在一九三四年的 Mind 雜誌中也說過：柏里推出這問題，旨在說明觀念論者所犯的謬誤所在。他說，在事實上，我們不可能從未知的任何事物得到一切事物爲已知的結論。predicament 一定要溯源於康德，康德用這字的意思是指悟性的內在先驗形式，卽範疇，有十二種。固然這個術語在意義上有「困難」的意思，可是這字的意思不是什麼「難局」是很顯然的。我們以爲依康德的意思譯爲「論斷」爲妥。

㊃Egoism 與 Solipsism：李敖先生譯前者爲「唯我論」，「唯我」有自私自利的意思，所謂楊朱唯我，拔一毛以利天下不爲。這字在倫理學上的意義是指一個人只把他自己的福祉作爲一個目標與最後的價值來追求。在心理學上，指一個人自發行動的決定動機乃是他自己的福祉的欲望的體現。胡先生以爲只用於倫理學上，眞是「只知其一，不知其二」。他

又認爲 Solipsism （胡誤Solipism）才能譯爲「唯我論」。按這字有二種意義：A方法論底：在知識論上凡是把個人自己做爲哲學建構唯一可能或合法的出發點，例如笛卡兒的「我思故我在」。B形上學底：觀念論的蛻變，認爲哲學家自己是實在的整體，外在世界與其他的人都是自己的表象而沒有獨立的存在。這字我倒認爲譯作「獨我論」更爲恰當。

㊄其他如 pattern 與 mode of thinking 有時是同義的，胡先生當然不知道。Metamathematics 譯作「數而上學」更是錯誤。這字的始用者如 D. Hilbert，與證明理論(proof theory)同義，近人談 Metamathematics 的有 Tarski, Kleene，與 Hilbert 原義有些不同。Meta 是「後」的意思，Metamathematics 是談論數學理論的理論，一點也沒有「數而上學」的意義。Metalogic（胡先生譯爲邏輯後學）根本就不是「缺爾契」提出的。（按胡先生譯「缺爾契」即前文之E. Troeltsch）

㊅Metahistory，這字是由 Metascience 而來，胡先生說「如是英國柏林偶用 Metahistory（可譯史而上學，或史而後學）一詞，其實此詞與『歷史哲學』，『形式的歷史哲學』，『歷史學論』，『歷史邏輯』同義。」這個注解顯然表示他聽說過這種學問，也知道有人用過。可是他却又說：「可以說，至今爲止並無什麼 Metahistory，我並且相信除了『實質的歷史哲學』『形式的歷史哲學』『史學方法論』之外，永遠不會有什麼 Metahistory。」

首言同義，後又說不可能，這是什麼邏輯！至於他所擧其他文中還有許多英文字，也多不夠準確。

## ②信手拈來幾個「虛妄」的推演

胡先生駡陳序經說「但他讀的書不平衡，頭腦不邏輯。有所比較都是膚淺的。」一會兒他又說「沒有陳序經那種『有條有理』的文章了」。這是什麼邏輯？

「因爲人體相同，故治艾森豪心臟病的方法，一樣應用於中國的張三李四。」然後又說「你有肺病，看俄國人割胃潰瘍身體好一點，你也去掛號割肚皮了？」（按他的意思是否定的）這是什麼邏輯？

他說「我不『全盤』反對傳統派或西化派（或俄化派），因他們是循因襲模仿兩個作用。」他在前面却說「三派的基本觀念都站不住的」，「三派是空想的」，「由於不可能，三派共同秘訣是模仿。」這是什麼邏輯？

他說「中西文化沒有生來不同之本質差異優劣。」然後又說「何以各民族文化分明有不同的表演，不同賽跑之先後？」這又是什麼邏輯？

凡學大一邏輯者，都不會犯這種可笑的謬誤。胡先生不妨再從邏輯入門下手，使自己的「概念清楚，思考邏輯」之後再來寫這類文章，再來做「超越」的大夢還不遲。

## 四、胡秋原不懂邏輯經驗論的哲學

上面我們指出胡先生在這篇文章中犯了許多推演的「虛妄」，對名詞的誤解與誤譯，又說到他不懂康德，不懂奧提加，不懂邏輯，不懂或然率，不懂後設數學。現在我們還要指出他也不懂甚至誤解邏輯經驗論（logical empericism）。

邏輯經驗論有時也稱爲邏輯實證論（logical positivism），胡先生譯爲「實證邏輯論究竟是不懂或誤譯我們不管，不過我們可以由此看出他跟本沒看過也不懂邏輯經驗論。凡是讀過現代哲學的都不會有人譯出這種不通的名詞。

他說：「他們（指邏輯經驗論）提出知識兩大標準，一是必合邏輯，卽不矛盾，二是必在觀察上可以印證或檢證。否則卽不能判其眞僞，是曰『無意義』。而這第二項『行規』，眞正的科學家（普郎克、愛因斯坦，波爾、希瑞丁格、波倫）都不承認，不能約束任何人的。」這樣誤解邏輯經驗論，這樣隨便歪曲眞不是爲學的態度。

邏輯經驗論倒是提過「經驗論者的意義評準（Criterion）的原則」，可是沒有提出什麼「知識的兩大標準」。他們把語句分成二類：

①是認知底語句：A純形式的，邏輯算術的語句，B事實的（經驗的）語句。這類認知底語

句或意義的功能是傳知的功能。一個語句如果有認知的意義的斷述，有而且只有要麼是眞要麼是假二個值（當然，這是以二値邏輯〔Two-valued logic〕作背景的）。也就是說：a邏輯的眞卽指分析的語句；b邏輯的假，卽矛盾；c實際的眞；與d實際的假。A類的語句可以是合邏輯的，或可以是矛盾的。B類語句至少在原則上可以經實驗來檢證(verify)或印證(confirm)一個語句要是既不是眞又不是假，則爲「無認知意義」。例如胡先生的「超越論」中的語句。

②**非認知底語句**：圖像的（想像的），情緒的，意志動機的語句，這類語句或意義的功能是情緒地表達的功能。沒有「認知的意義」，決非在任何 sense「無意義」。

邏輯經驗論這種語言的解析主要是受到三方面的影響：**A語意學**：Wittgenstein, Russell, Frege；**B數學基礎**：Russell, Hilbert, Brouwer **C經驗科學**：Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Pavlov, Watson。

胡先生說「這二項『行規』，眞正的科學家（普郎克，愛因斯坦，波爾，希瑞丁格，波倫）都不承認，不能約束任何人。」這種說法眞是栽誣。愛因斯坦曾說過「凡是可以斷述爲眞的就不必然，凡是必然的就不斷述任何事物。」這種說法與邏輯經驗論者的意義評準有何不同？照胡先生的程度和頭腦，我們可以斷定他決不會懂那些科學家的理論，只是強不知以爲知而已。

胡先生的文章又說「實證邏輯論領袖 P. Frank且將馬克斯以及列寧都引爲同調呢？」

按法蘭克沒有這種說法，而是胡先生杜撰或曲解。可能將來胡先生還會說法蘭克曾將教過馬克斯主義的胡先生引為同調呢？

## 五、最後我要說到年輕人對胡秋原的希望

胡先生在其文章第十節「最後我要說到對一般青年朋友的希望」中教訓青年人要「讀書、讀書、讀書！思考、思考、思考！認眞的，實實在在的讀書；規矩的，嚴密而周到的思考。」這點希望，我們青年人都由衷的感激，並且我們也要用事實來證明，使胡先生不至於失望。不過，胡先生光呼口號，不提出具體的方法，我們實在還無法領悟胡先生的眞誠所在。我們所要知道的是：怎樣「實實在在的讀書」，怎樣「嚴密而周到的思考」。照上面所論到的幾點看來，胡先生自己就不曾「實實在在的讀書」「嚴密而周到的思考」。如果要我們師法胡先生，我們心中眞是非常惶恐！爲了使胡先生做爲青年人的模範，我們青年人倒有幾點希望願與胡先生共勉：

①李敖先生寫的「看看病」一文，倒是我們青年人對老一輩學者的看法。老一輩在治學上常不知不覺的或有意的犯這些「病」。不過這一篇文章只看病而不開藥方。大概就是這一點引起胡先生的不滿。胡先生生病的原因是讀書太雜而無系統，好讀書而不求甚解，不求精

而求「一把抓」式的博。但是由於他的胃的消化能力不强，悟性不高，所以常常誤解或曲解別人的意思。這種病的癥候是强不知以爲知，「能人所不能」，「超越」等狂想。對症下藥，胡先生應該吃一帖强烈的「瀉藥」，把自己的雜亂無章，概念不清，思考不邏輯等毛病統統瀉去。然後多精讀多思考，少寫長篇大論，少翻肚皮式的扯些不相干的學問。

②如果胡先生忍不住要寫文章的話，我們希望胡先生就事論事，就問題論問題。少用大字眼 (big words) 和作與論點不相干的旁徵博引以炫其「博學」。胡先生是讀過曼罕的 "Ideaologie und Utopia" 一書的，一定知道他有一個很重要的理論，即我們做學問要愼守「知識的存在限界」(the existential Limitation of Knowledge)。胡先生不妨花點時間領悟這句話的道理。

③在哲學方面我們希望胡先生如果要否定某些學派的理論，至少也要對該學派的著作細心讀過。懂了，再來做客觀的批評還不遲。胡先生早年沒把邏輯等入門學問讀好，是件很遺憾的事。最近有人說「人生自七十開始」。我想，胡先生五十三歲的年齡，不妨自今日下決心開始用功，則「十年後必又是條好漢」

（五十四期。五十一年四月一日）

〔附記〕

本文不是「論中西文化」而是「論『論中西文化』」，是Meta-層次，因此不得屬於本文第一節之六種態度任何一種態度。

一九六二、三月於臺大

# 玄學英雄底狂想曲

洪成完

讀過胡秋原先生底大作『由精神獨立到新文化之創造』後，筆者發現他那支豪放的彩筆所譜寫出來的是一部蜘蛛狂想曲。當今之世，除了胡先生和某些大師們外，是很少有人感興於做蜘蛛的。

本文底目標在列舉並且批評胡先生底若干謬誤。

## 1. 玄學英雄

看樣子，胡先生似乎讀過許多書，但不知他是否經過謹嚴的思考（hard thinking）的工夫。這年頭，只要神經細胞停止辦公，任何人是很容易做個『掉書袋』的『博學佬』。

在知識分歧而且複雜的二十世紀，要做往昔的『哲學英雄』（"philosophical hero"）如Leibniz 者，已是不可能的事了。做爲一個『淵博常識』的知識分子，除了腦蓋骨裏的先天的因素外，還必須多讀及格的書，多做硬工夫。對於新近進展的知識，如要有所瞭解，那麼，在認知活動的過程中，必須持這樣的態度：

A瞭解並且接受知識界所公認的結果或公論；

B對於知識底第一線（frontier work）或是尙在論爭中的問題，除非是專行，不憑無根據的玄想、愛好、價值判斷等等來狂加斷說。

任何人如果不能持這樣的認知態度，又對於學問無最低限度的誠信，那麼，他便沒有資格談現代問題。

蜘蛛式的玄學英雄長於構建『體系』。善造『哲學體系』者或有『體系癖』者，常被其自身渴求滿足『融貫感』、『確定感』和『無所不包感』所驅迫而寫出狀貌堂皇、言詞冗長的『大論』。筆者不反對任何人發表其獨特的意見、主張。依現代邏輯底解析技術來看，所謂『體系』只是語言系統底語言遊戲（eanguage game）而已。我們要將某些特定的事物放在不同的層次上『言之成理』，有一個辦法，那就是造出一套自相一致的語言系統。可是，這系統底語言遊戲是否『精彩』，系統內部是否構作得嚴密，是一個問題；對於經驗世界底種

種事象，有何指涉、有何效用，却是另一個問題。

蜘蛛式的玄學英雄靠其狀貌堂皇的『大論』以賣弄其神秘。無此，無以唬人。閱讀胡先生底大作，我們得悉他是一個很有『耐心』的蜘蛛式的玄學英雄。看他怎樣唬人呢？

①貫穿全文，他多以情緒作聯繫。而且，在每一個論爭的問題前後，挿進了許多不相干的陳敍詞，講了一大堆毫無健全論據的斷說 (assertions without sound arguments)。例證太多，不勝枚擧。

②遇到不相干的事項，便訴諸與他個人有關，但與論點無關的歷史事件，以顯示他在那方面的權威。例證：『民國十八年以後，我以自由主義修正馬克斯主義。而這在中國，是第一次。我讀過黑格爾大部分著作，讀過馬克斯、恩格斯全部著作。但民國廿四年以後，我早不講黑格爾、馬克斯了。而不讀黑、馬，是無力批評黑、馬的。』

③對於許多人在知識上一致共用的術語，要來一個翻案式的註解，以顯示他是用過一番特別與衆不同的工夫。再者，喜歡搬弄名詞，以維護自己。例如，對於"Ego-centric Predicament"，"egoism"，"solipsism"等名詞的誤註。他毫無語意學及語用學 (pragmatics) 的常識和訓練。我們必須記住：討論問題與做「蛙蟲」是截然不同的兩件事。

④爲自圓自己底主張是合理的，就不得不訴諸幾個大名詞『邏輯』、『理性』等等。這

是近幾年若干玄學式的『文化權威』的通病。例證：『陳序經竟不發這個問題。他看一些書，並很看了一點人類學書，而且作了一些比較觀察。但是他讀的書不平衡，頭腦不邏輯。』⑤他批評新知識底第一線，以顯示他在這方面是『先知』，其動機與目的，不外在吸引無知者及『淺嘗卽止病』者（引用李敖詞語）對他的敬畏。

上列五點，可以表徵胡先生底學格是究竟如何。

## 2.「頭腦不邏輯」

凡有『大一邏輯』常識者都知道：任何人參與討論某論材（subject-matters）時，必先具有最少的預設（minimum presupposition），並確定討論底範圍。可惜得很，胡先生連這一點常識都沒有。

例證一：居浩然先生說過『討論問題，見解儘不相同，行話行規則無二致。自然科學，社會科學只是一套符號，符號如何用法，同行之間必須一致。』這是對的，雖然說得過於簡單。任何知識必須靠一組公用的語言、符號來建立，難道胡先生不懂？這裏所指符號，必須在其系絡（context）裏才有意義可言。胡先生憑什麼『辯證』，指引到『一切白紙黑字、商

人帳簿，十字架，交通規則記號』？

例證二：胡先生越表現他底『邏輯』，越顯出其推理之不通，越顯露其行文運思時的浮夸姿態。

A他說：『世界上那一民族無其經典，何至中國經典那麼害人？如果李敖看此文看至此處，依然自信自己不浮夸空洞，那麼，至少還有一人並未受害。而如果李敖覺得自己也浮夸空洞，而此又由經典之害來，則李敖也不應該覺得他人都浮夸空洞。』

B又說：『這就是一個古希臘的「奇論」——「克列特島的安皮門尼德說，凡克列島人都是說謊的。」羅素欲解決這「奇論」終不成功。今日大家可知道此類奇論根本是不可以成立的。』

凡頭腦清楚而習熟語意解析者，知道陳敍詞A是由一個事實陳敍詞(a factual statement)與胡先生應迫出來的陳敍詞 (imperative statement) 所構成。事實陳敍詞有眞假可言。應迫陳敍詞底眞假值不定，甚至於無眞假可言。一個事實陳敍詞與應迫陳敍詞之間，並無『必然的』關係存在。

依邏輯規律 the law of contraposition〔$TL \supset H \supset . \sim H \supset \sim L$〕我們得到推演結果：『如有「甲」自信自己浮夸空洞，那麼，「乙」這人也是一樣浮夸空洞』。這推論豈是胡先生說

的那個說法：『如果李敖覺得自己浮夸空洞，而此又由經典之害來，則李敖也不應該覺得他人都浮夸空洞』？

胡先生底推論並不合邏輯，究竟誰底『頭腦不邏輯』？

胡先生對李敖的斷說，只是一個帶有激情的價值判斷，一個應迫的陳敍詞而已——注意『應該』兩字。這樣的陳敍詞是否能指涉其自身而產生謊言者底詭論 (the liar paradox)，有邏輯常識者，可一望瞭然。胡先生底斷說與謊言者底詭論，簡直毫不相干。

數理邏輯家兼語意學家 Alfred Tarski 曾於一九三二年發現：並非所有自然語言或人造的、形構的語言 (artificial formalized language) 都可以建立『眞理』概念。具有某種結構的語言，不可能在該語言內建立其『眞理』底語意概念。任何語言，若包含其自身底『眞理』概念，則出現謊言者底詭論。

胡先生憑什麼『辯證』底『歷程』，說『羅素欲解決這「奇論」終不成功。今日大家都知道此類奇論根本是不可以成立的。』所謂『成立』是甚麼意思？胡先生底陳敍詞ＡＢ全是一片胡說。

關於胡先生底謬誤，與邏輯推論有關者，只述到這裏爲止。

## 3.愛因斯坦與邏輯實徵論底「知識標準」

胡先生說：『他們（指邏輯實徵論）提出知識兩大標準，一是必合邏輯，卽不矛盾；二是必在觀察上，可以印證或可檢證。否則卽不能判其眞僞，是曰「無意義」。而這第二項「行規」有眞正的科學家（普郎克、愛因斯坦、波爾、希瑞丁格、波倫）都不承認，不能約束任何人的。』

胡先生底科學之哲學的常識何在？

影響愛因斯坦底思想最深刻的一位物理學家，實徵論者是Ernst Mach。特殊相對論中『同時』("simultaneity")底界說是建基於他底一項要求：物理學底每一個陳敍詞必須陳敍可觀察量 (Observable quantities) 之間的關係。但後來愛因斯坦認爲這要求太苛强，他着重於陳詞與可觀察的概念 (Observational concept) 之間的數理演繹，但要求以直接的觀察來檢證其結果 (Consequences)。他所提出的要求，不多也不少，正好是實徵的要求 (Positivistic requirement)。

由於相對論的影響，一九二〇年以後，專攻科學底邏輯 (Logic of Science) 的實徵論者修正並推廣Mach 底『實徵的要求』。至此，邏輯實徵論者確立一個原則：如果一個語句，在原則上是可印證的，則有認知的意義，因而有眞假可言。這裏所說『印證』乃就他們底專

技的用法而言。

一九三三年，愛因斯坦提出兩項評準(Criteria)。物理學底（一組）基本原理必須滿足兩項要求（評準）：①具有邏輯的一致與簡單 (logical Consistency and Simplicity)；②與所觀察的事實相符合（agreement with the observed facts）。愛因斯坦底要求是邏輯的，同時又是經驗的；在基本上，與邏輯實徵論者（邏輯經驗論者）所提出的『意義底檢證』評準並無相異之處，雖然在印證、檢證的技術上，有不同的步驟，不同的操作。

至於 Planck, Bohr, Schrödinger, Born 等人，雖然沒有公開宣布他們是實徵論者，但從他們底專技思想來看，他們都是邏輯實徵論底有力支持者。

胡先生藉玄學英雄的口氣，說出獨斷狂語：『……而這第二項「行規」，眞正的科學家都不承認……。』這是在表現『智性的誠實』呢？或是『掉書袋』底窮技呢？

請胡先生細細閱讀 Paul Arthur Schilpp 編輯的 "Albert Einstein: Philosopher-Scientist" 一書中的四篇文章，便知端底：

Albest Einstein: "Autobiographical Notes"

Niels Bohr: "Discussion with Einstein on Epistemological Problem in Atomic Physics."

Philipp Frank: "Einstein, Mach, and Logical Positivism.
Einstein's Reply: "Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume."

再者，胡先生說『今日量子力學的解釋，不是至少有三派之不同嗎？』。這也是駭人聽聞之詞。

## 4.「意見」與科學

胡先生說：『他說我「可能有很好的意見，但意見不是科學知識」。上面說了「不知所云」，怎樣又「可能有很好意見」呢？是的，我了解他——居浩然——所謂「意見」，大概是實證派的用法，而實證派的用法是倒用柏拉圖的用法。無論任何用法，如果一種「意見」，能採許多亂雜現象作有條理說明，自己不矛盾，而不能加以推翻，他們便有「科學」(學問)的資格。他能因若干人之「不知所云」之「意見」卽不是科學知識嗎？』

筆者曾讀過居浩然先生底『科學與民主』。

胡先生所說的，至少表露兩點：一是他極力詭辯自己底意見可以歸入「科學知識」之類；二是他昧然不知『科學』究竟有什麼徵性 (character)，科學知識是如何建立的。

表徵科學知識的特點是：

A科學知識必須是互爲主觀 (inter-Subjectiue)而可理解的，同時可以付諸適當的檢證，以確定是否可靠；

B科學知識必須有足够的印證程度。這是徵別意見、主張、迷信與科學知識底一大分野；

C科學知識是有系統的結構，無自相矛盾的陳敍詞；

D科學知識必須有測底效能 (function of Prediction)。

假定胡先生所說『意見』可成爲『粗樸的』科學，那麽，胡先生有甚麽依據以保證那種『意見』預測底效率？又是否可依該意見來證實『胡先生所說的不自相矛盾』這陳敍詞？他用來『說明』那些『亂雜現象』時，他底『意見』是不是有少數的預設或假設，而在說明底過程中最經濟、最具記述的功能？他能用他底『意見』來陳示 (formulate)『這說明是有效的』、『這陳敍詞是眞的』等等『意見』嗎？

在構建科學知識的時候，我們常常要考慮到『思想底經濟』("Ecanomy of Thought")、『說明底效力』("Power of Explanation")。

## 5.「今日科學最大原理是概然率，算不算講價呢？」

某次，筆者聽胡先生演講。他只憑望『詞』生『義』，把或然率（Probability）解釋作『差不多』。胡先生於其大作中表示着他對於這個名詞的瞭解，還在『差不多』底階段。『最大原理』是不是『第一原理』、『最後原理』底同義詞？這些是玄學家們玩弄出來的，而且他們也被這些名詞所玩弄。在經驗科學中，並沒有這些玄虛之詞呵！

自十八世紀以來，關於或然率的解釋，主要地有三個不同的思想：

A Laplace, De Morgan 認爲『或然率』概念指涉心靈狀態（state of mind），我們得不到絕對確定的知識，我們信仰任何命辭的强度或程度就是這命辭底或然率。

B 第二種思想底代表者爲 J. M. Keynes。他認爲或然率是命辭與命辭之間的一個關係，這關係是根本不可能分析的，但直覺地可被瞭解。如果我們承認證據（evidence）與結論（Conclusion）之間有這種關係，那麼，這結論是『合理的信仰』底一項主題。

C 第三種思想則認爲或然率是相對頻率底統計概念（Probability is the statistical Concept of relative frequency）。這思想源自十九世紀的 B. Bolzano, John Venn, Cournot, C. S. Peirce 及現代的 R. A. Fisher, Richard Von Mises 等人。『統計的或然率』這概念是由『事件底集合中，一個事件底相對頻率』這概念所導出的。對於所要檢證的理論（學說），我們界定其或然率爲實際上所檢證的邏輯結果，與其可能的邏輯

結果底總數之比。例如，用某藥物治療某病症，痊癒的或然率為 $^{13}/_{24}$，即意謂着：患這種病症的二十四個病人中，如果用這藥物來治療，有十三個患者會痊癒。

現代的經驗科學家所共同使用的『或然率』概念，是這種相對頻率的統計概念。對於上述的前兩個思想，現代的方法學家，科學底哲學家曾有深入的批評與分析。胡先生底『或然率』概念，毫無健全的依據作基礎，比之 Laplace 底想法，眞令人有『隔世之感』。我們必須知道：同一個名詞"Probability"，如果應用於不同的經驗系絡，可能有不同的解釋，但不至於像胡秋原先生那樣，解釋作『差不多』及『講價的學問』！

如果要瞭解或然率在經驗科學中所指涉的意義 (Significance)，我們必須先有足夠的方法學上的訓練和常識。欲瞭解"Validation of Theories"者，可參見 Philipp Frank 原作的一本書"Philosophy of Science, The Link between Science and Philosophy" (1975, Prentice Hall, Inc.)

## 6. 後設數學、後設邏輯與後設科學

只憑字義的聯想，胡先生便被『數而上學』、『邏輯後學』這些名詞所惑了：『……按今日有實證派痛罵形而上學，却跟着希爾柏特之後高談「數而上學」，跟着缺爾契之後高談

「邏輯後學」。……』他不懂 "metalogic"，"metamathematics" 這些名詞所指的專技意義是甚麽，他將這些學科當作形而上學 (metaphysics) 底同類。其實，這些學科不是喜談『宇宙人生』、『超越經驗』的東方哲學家們所能瞭解的『哲學』。凡有形式邏輯底第零章 (the chapter zero of formal logic) 的常識者，都不至於不知道 metalogic, metamathematics 所研究的對象是些甚麽。

我們藉邏輯、科學方法與特定的記述語言 (descriptive Languages) 以建立經驗科學。依邏輯學家 H. Leblanc 底分類以及多數方法學家共同的看法，經驗科學可分成三大類：物理科學 (Physical science, 包括物理學，化學等等)、生物科學 (Bio-logical Science 包括動物學，解剖學等等) 以及行爲科學 (Behavioral Science 包括社會學，心理學等等)。經驗科學底語言也可分成三大類：物理學的語言，生物學的語言以及行爲科學的語言。行爲科學預設 (presupposes) 生物科學，生物科學預設物理科學；但是，物理科學所使用的語言不全是指涉物理事實的，有一部分是邏輯——數學的語言。

成爲我們研究對象的特定的語言，叫做對象語言 (Object Language)，我們用來討論前者的另一個語言，稱爲前者底後設語言 (Metalanguage)。

我們可如此界定：邏輯是所有記述語言底架構 (Logic is the framework of all descri-

ptive languages)。邏輯記號學乃研究所有的記述語言。邏輯記號學有兩個分支：一支研究記述語言底邏輯構建（logical Construction），邏輯結構（logical Structure）等等，稱爲後設邏輯學（metalogic）或後設數學（metama thematics）；另一支處理記述語言底事實的成分者（例如：意義底可檢證性，科學定律底解釋），稱爲後設科學（metascience），也就是科學底哲學（Philosophy of Science）。

我們可用圖解來表示上述的分類：



後設科學是討論科學的一種趨進法，但並非科學本身底任一個部分。要建立後設科學，便需要邏輯解析、設準技術，語意學及語法學(Syntax)等等基本的工具。

後設科學在歷史學底範圍內所作的工作，就是後設歷史學底工作。後設歷史學底兩大目標是：消極地要消除歷史學中認知以外的因子，積極地要建立科學的歷史學。

胡先生憑什麼依據，便這樣斷說：『……可以說，至今為止，並無什麼Metahistory；我並且相信，除了「實質的歷史哲學」，「形式的歷史哲學」，「史學方法論」外，永遠不會有什麼 Metahistory。』？

胡先生所說的『歷史哲學』是指何種學說？有甚麼徵性？是不是 Hegel, Herder, Spengler 等人的學說？又『實質的歷史』與『形式的歷史哲學』如何劃分？胡先生能說出這些名詞底界定性質(defining properties)嗎？

依據現代解析的眼光來看，這些人的學說，是對歷史事實作目的觀的與生機觀的解釋(teleological and animistic interpretations)，並作先知式的預言。世界底事象如此複雜，我們憑什麼依據說：『歷史完全是循依『辯證』或『揚抑』或『循環』這些形態、過程發展下去的？』

筆者還要追問胡先生：如果歷史學『鑑往知來』的功能，那麼其依據何在？又如何判定

過去的事件爲眞或爲假?

近幾十年來，技術的知識(technical knowledges)日在進展中。這些知識可給思想家們提供解『難』破『迷』的技術。現代的技術思想家(technical thinker)底一大工作就是掃清玄學的迷霧。如果有人永遠據守玄學底壘而昧於玄學底爲害，只聲嘆『這是哲學之墮落』，殊不足抵償學知之固陋。

## 7. 結論

我們青年人，對於玄學式的『文化權威』們以及喜歡『吹談理論』者，提出最低限度的兩點希望與約求:

A請勿玩弄名詞，也勿被名詞所玩弄。有意玩弄名詞者，他最好去當某行路的『詩人』；無意被名詞所玩弄者，請他們多讀及格的書，本『智性的良心』，『智性的誠實』多下幾番功夫。多動大腦多思考，少動小腦要筆桿。

B在闡釋或『推銷』某某『大論』之前，請您們先想個辦法，證實那些『大論』是假的吧。您們要等人來駁析錯誤，倒不如先這樣地做做。

凡無觀察與推想作基礎的任何信仰可被視作一種標記，足以指出發明這些信仰的人心中最佔優勢的激情是些甚麼。

（五十四期。五十一年四月一日）

# 從「一無所知」「有無靈性」爲胡適先生辯誣

## 並以敬質徐復觀先生

李彭齡

## 一、「筆伐」到「哀悼」

「文星」九卷五期同時發表了徐復觀先生的二篇文章。一篇是「一個偉大書生的悲劇」；一篇是「過分廉價的中西文化問題」。前者用以哀悼適之先生；後者在答黃富三先生——論證適之先生的學術思想，和學人人格。雖然後文是成於悼文之前，但仍不失爲巧合的對照。

徐先生的悼文裏說，雖於胡先生的學問有微詞；文化態度有責難；不過，仍一貫尊重，也並不懷疑胡先生對民主自由的追求。認爲胡先生在民主自由之前，從來沒有變過節。還寫道：

「胡先生二十多歲，已負天下大名。爾後四十多年，始終能維持他的淸望於不墜。今日以中央研究院

院長的地位，**死於其位**，也算**死得其所**。可以說，他是這一時代中最幸運的書生。」

這總算是毀譽參半了！但在徐先生的另一篇文章裏，由於適之先生的講詞中的兩句話：「正是我們東方人開始承認在那古老的文明中，很少有靈性，或者是沒有」；和「難道長期忍受着殘酷無人性規定的包小脚，就是靈性嗎？」——五十年十一月胡先生在亞東地區科學會議時所講「發展科學所需要的社會改革」。徐先生一共出動了「失態」、「恥辱」、「譴責」、「詰難」、「抗議」、「無的放矢」、「以偏概全」等詞彙；編織了五大罪狀；來「討伐」胡先生。最後，還擧一個不倫不類的妙喻，討盡了胡先生的便宜。那五大罪狀是：

『胡先生對於西方思想家在兩次大戰後，爲人類前途所作的各種探索，都一無所知，祇能背誦自己三十多年以前的文章，來伸張他的地位。』

『胡先生不眞了解西方文化，不了解現代文化。』

『胡先生鎖閉王國，年年選擧院士，却選不出相當水準的人才。』

『胡先生弄不清楚「局部」與「整體」的關係。』

『胡先生在常識上，因包小脚一事而罵整個的中國文明，是無的放矢！』

那妙喻是這樣的：

『黃先生（按指黃富三先生）爲什麼不遺憾到胡先生那一方面，却遺憾到我這一方面呢。我家庭中經

驗，凡是我和太太發生爭執時候，小兒女一定認爲我是錯的，媽媽是對的。』

這兩篇文章，乍看無何關連，仔細讀過，却不簡單。徐先生如何看胡先生的人格，不會激起太多的注意；而就學術思想和文化前途的論點來說，便不可等閒視之了！倘使徐先生第一篇文章是對的；那麼後一篇文章就是「亂放冷箭」；如果後一篇文章是不錯的；則那篇悼文就是「言不由衷」！「亂放冷箭」也好，「言不由衷」也好，就東西文化任何一方面來看，都是一種失態。不過，我總不忍見一位學人如徐先生者，是旣「言不由衷」：又「亂放冷箭」。

我尊重徐先生，我更尊重眞理。恕我唐突，我的結論，是徐先生都錯了！我的論證是這樣的。

首先從徐先生的悼文說起：

徐先生在悼胡先生文中說道：「我常想胡先生在五四運動時代，有兵有將；即是：有青年，有朋友。民國十四、五年以後，却有將無兵；即是有朋友而無青年。今日在臺灣，則旣無兵，又無將；即是旣無青年，又無眞正的朋友。」我不淸楚徐先生這一想法，常常的想法，究竟是何所指？但就其整個含義來看，可否引伸爲：五四時代的胡先生有羣衆，才能有其作爲。民十四、五年以後，是空有朋友，而無羣衆，也就漸次失去了當年的光采。旣至此

時此地，有如强弩之末，祇是一個落寂孤獨的老人。於是「只能背誦他三十多年以前的老文章，來伸張他現在的地位」而已！因此，徐先生認爲胡先生的晚年，能以「中央研究院院長的身分，死於其位，也算死得其所了！」從而判定胡先生是這一時代中「最幸運的書生」，也是「悲劇性的書生」！

倘使以上引伸，是不離譜的話，那麼，我要反問徐先生：

①徐先生從什麼地方，有什麼實證，發現胡先生是靠「擁將」「聚兵」而起家的人物？我所了解的胡先生，是既不讓人牽着鼻子走；也從不牽人的鼻子走。既不組織政黨；也不嚷着革人的命。祇以畢生的愛與力，爲開拓新文化播種；爲國家的現代化催生。如此人生，則何貴乎「將」與「兵」？倘使適之先生是熱中「呼將喚兵」的話，便不成其爲適之先生了！

②徐先生爲胡先生的一生，所作的「三段區分」，是何所見而發？是否由於胡先生自五四運動以後，不再倡導過什麼運動？介紹杜威思想以後，不再介紹過什麼思想？出版了「中國哲學史綱」上册以後，不再有什麼中册、下册？便遽而判定「胡先生對兩次大戰以後，爲人類前途所作的各種新的探索，是一無所知；只能背誦他自己三十多年以前的老文章？」——這是徐先生對胡先生的兩大主控之一，後面專章詳論。這裏只就一點事實來說，就是胡先生果如徐先生所想，那麼落寂孤獨，炒陳飯，對新知一無所知；胡先生則根本不會有那篇

震撼人心的講詞——一貫而勇邁的對傳統挑戰！學術圈內也就永保「太平盛世」的景象；而徐先生也就不會不斷的嘔心血了！對於一個爲新文化運動，民主科學運動，言行一貫，四十年如一日，鞠躬盡瘁，耗乾了最後一滴血的胡先生；竟「恭維」他是「死得其所」——一個落寂孤獨的老人，能於中央研究院院長的名分上，死於其位。這是一字之褒呢？還是一字之貶呢？其間有好大的距離！難道這應是由衷之言麼？

⑧徐先生所指的將、兵；或是青年和朋友；是有形的「御用之衆」呢？還是憑獨立思想、人格感應的一羣呢？如果是前者；胡先生不祇此時此地確實沒有；五四時代，也不曾有。如果是後者；那麼此時此地，較之五四時代，有過之而無不及。大陸上動員了所有的歷史家、哲學家、文學批評家，用來清算「胡適思想」，就是由於胡先生在大陸，正有千千萬萬的青年和朋友；今天，這裏的衞道先生們，對胡先生更番不已的「圍剿痛擊」，又何嘗不是在想冲淡適之先生的潛在影響？更重要的是胡先生謝世後，人們爲他所激起的悲悽；所流出的眞淚；不祇證明了胡先生有廣大的青年和朋友；也告訴我們，他活在人的心裏！不知徐先生當時可曾來過臺北，看到那時的情景？文人縱有生花妙筆，可以爲所欲言，但總不能抹殺事實，尤其是在面前的事實。

以上是說，徐先生平素所常想像中的胡先生，並不就是眞實的胡先生。出發點既然錯

了，因而我懷疑徐先生根本不曾，也不能眞正的了解過胡先生。那麼，徐先生筆下的適之先生，毀也好；譽也好；也就無啥斤兩了！

其次，再就徐先生答黃富三先生那篇文章來看。

對於任何人的任何一篇的學術講詞，都可加以批評、爭辯；但不能掉以輕心；尤不可恣意的叫罵。徐先生在這篇文章裏，開宗明義的提出約法三章，作爲討論的基礎。且看徐先生是怎樣寫的：

『討論是以彼此的文章爲基礎。……曲解對方的文章，不以對方的文章爲根據，乃至斷章取義，由此所下的批判，都是無的放矢。』

『這次的討論……不可以懸空的謾罵。』

『對於批評與謾罵，似乎應有一個起碼的界定。凡以對方言論所推演出來的結論，是批評。沒有根據，只是隨便加到對方身上去的，便是謾罵。』

話都是好話；可惜徐先生沒有做到。在徐先生爲東方古文明究竟有沒有靈性，而寫的文章中，幾乎沒有一篇，不在自我編織，大罵特罵！一如時人之侈言制度，往往是：「制人而不制己；度己而不度人」！

據我所知，胡先生在世時，於徐先生爲他那篇講詞所寫的：「中國人的恥辱，東方人的恥辱！」一文；不祇一字不辯，反而引以爲是自由中國的「批評自由」。如此風度，如此容忍；所換來的是徐先生更多的冷箭；更多的諷刺；更多的誣蔑！這豈祇是學術觀點上的錯誤；簡直是以「文品」作兒戲！於此，我連想到胡先生的另一句引起爭論的名言：「知難行也不易」！

毛子水先生於「胡適之先生哀詞」中說：『近來社會中有一奇異的現象，就是有一般人，揭櫫「中國文化」的招牌，以罵詈胡先生。這是我所不能了解的。在我生平所認識的人士裏面，言行不苟合於我國古來聖賢法度的，爲數很少；而胡先生可以說是在這些少數人士中的頭幾個裏……我不敢說，以擁護「中國文化」而罵詈胡先生的人，是不光明正大的人；但我可以說，他們多半是沒有好的中國文化的人。……我常觀察文化高的人民，對於國中的賢哲，多致特別的崇敬。以胡先生的道德學問，乃竟無端受國人的罵詈：難道這就是「中國文化」麼？』這應是極冷靜，又中肯的吧！

徐先生的兩篇文章，爲什麼是錯了的；綜合我的一般看法如上。以下兩章，再針對徐先生於胡先生所作的兩項主控——「對新的探索，一無所知」；「究竟東方古代文明，有沒有靈性」；爲徐先生提出他所要的反證。也就是憑理論和事實，冷靜的給適之先生辯誣。

## 二、是誰沒有好好地研究文化？

徐先生在答黃富三先生一文中，對胡先生的主控之一的原文是：

「我在『當前的文化問題答客問』（見元月廿四、廿七、卅日「自由報」）中，深深惋惜他沒有好好地繼續研究西方文化。又惋惜他在美國住了這多年，對於西方思想家在兩次大戰後，爲人類前途所作的各種探索，他都一無所知；而只能背誦自己三十多年以前的文章，來伸張現在的地位。假定黃先生認爲我對胡先生的責難不對，黃先生儘可舉出反證來爲他辯護。黃先生的辯護勝利了，也只能說徐某對胡先生的責難是胡說八道。」

在未提出徐先生所要的反證之前，先作幾項簡單的交代：

①徐先生原本是向黃先生叫戰的。我之與黃先生，直到現時止，完全是陌生的。因此，我無從知道黃先生已否提出反證？更不知道黃先生是如何的反證。

②如果胡先生依然健在的話，我絕不至於如此笨拙——撰文獻醜。因爲此時此地，幾乎沒有任何一人，有資格可以代，能夠代胡先生向徐先生答辯的，何況我乎？今天，不幸胡先生謝世了！爲了澄清義理之所在，便顧不得許多了。正如軍事上說：「一個最壞的決心，總

比沒有決心好」。

③我所提出的反證，當然不就是胡先生所要說的話——我那配；倘使辯護勝利了，也不就是說「徐先生是胡說八道」。

(4)在討論中，我仍願遵行徐先生所寫過的「討論基礎」；唯有如此，才能循由理性，追求一比較合理的論證。

歸納徐先生所責難於胡先生的主文，命題只有一個；就是「胡先生沒有好好的繼續研究西方文化」。換句話說，胡先生爲什麼「沒有好好地繼續研究西方文化」？是由於胡先生「在美國住了這多年，對於西方思想家在兩次大戰後，爲人類前途所作的各種探索，他都一無所知」，又爲什麼「一無所知」？是鑒於胡先生「只能背誦自己三十多年以前的文章，來伸張他現在的地位。」

這主控的本文，徐先生編織的很嚴密（徐先生這才不惜以「胡說八道」作賭注向人叫戰）。不過百密一疏，還是有問題的：

「只能背誦自己過去的老文章，以伸張現在地位。」是否就是「對於新的探索，都一無所知。」

這一問題，應是討論的中心。倘使我的答案是正確的，那麼，徐先生加於胡先生的這一

主控，就是全部落空。我的答案是這樣的：

①單就邏輯來推，「只能背誦自己以前的文章，來伸張現在的地位」，可能是「對於新的探索，都一無所知」；但不就是「對於新的探索，都一無所知」。擧例來說：徐先生只能談「仁義道德」；並不就是說，徐先生對於「男盜女娼」，都一無所知。也許是不屑談、不便談、不能談那些行當而已。準此，單憑「只能背誦他三十多年前的文章」這一點，便肯定胡先生對於戰後思想家所做的新的探索，「都一無所知」，是太武斷的。

②徐先生怎見得胡先生「只背誦他過去的老文章，以伸張他現在的地位」。有證據嗎？而所謂「伸張現在的地位」這對胡先生的人格來說，也不是沒有語病的；但不屬於學術論爭的範圍，姑且不談。不過，就徐先生的語氣和文義裏，却承認了胡先生在中國文化的改造上，是有過成就和貢獻的。四十年前，爲了衝破人性的枷鎖；擺脫傳統的包袱，我們需要民主與科學。而今難道就不需要了嗎？就現社會的演進而言，這祗是一個古老文明傳統的悲劇，又怎忍責難胡先生的「炒陳飯」！胡先生不是一個好高騖遠的人。是什麼樣的社會，就說什麼樣的話。豈可以此而斷定胡先生於新的探索，就是一無所知！

③人們都知道，胡先生是中國新文化運動的倡始者，但胡先生對中國學術上的貢獻，其最大者，尚不在提倡白話文而是他所倡的科學求知的精神。胡先生是一位實驗主義的信徒。

他要人「以科學實驗室的方法做基礎；來講眞理問題、哲學問題、知識問題、道德問題以及教育問題。……科學方法在於尋求事實，尋求眞理；科學態度在於撇開成見，擱起感情，只認得事實，只跟着證據走。於是他喊出了大膽的假設，小心的求證的名言；他指出用這種態度來做人處世，才不致被人蒙着眼睛，牽着鼻子走。」（見一月二十五日「中央日報」一代哲人胡適之）。我之引用這一段話，是以各種的角度，來證明胡先生不是一個人云亦云，隨便起鬨的學人。徐先生既說西方思想家在兩次戰後爲人類前途所作的，只是各種的「探索」，則「探索」自不就是定論，或是眞理。胡先生之不談那些新的「探索」，正是胡先生的一貫謹嚴之處。反之，一位「一言爲天下法」的胡先生，可以隨便的談，那才怪哩！西方的大生物學家，病理學家，爲防治「白血球過多症」，「癌症」，一直在不斷的作多方的探索；難道這些探索就是「白血球過多症」和「癌症」的特效藥嗎？

④二月廿四日，胡先生的最後講詞中說到，我們現在的國家，在科學研究方面，必須按步就班的去做，這樣才能使科學生根。我們必須先學會了爬；然後才能走。學會了走；然後才能跑。也就如先有了輪船、火車、飛機，然後才能乘火箭到天上去。所以，他於現時「一向不談」發展太空科學方面的話。足見胡先生並不是不知太空科學；祇是不能空談而已！雖說他是專對科學而發，但衡諸胡先生「一以貫之」的治學精神，治學態度；和他「認眞做

人，嚴肅做事」的完整人格來說，則胡先生對於哲學問題、知識問題，自亦不會例外。三十多年以來，思想家們爲人類前途而作的各種「探索」，徐先生肯定的認爲胡先生「都一無所知」，難道不太過分了嗎？

⑤胡先生謝世以後，來自各方面的具體資料，有一不爭的事實；公認他的博學廣聞，在當代學人中，不作第二人想；就是在國際上，也並不多見。在哲學方面、思想方面、知識方面的領域裏，我不敢說胡先生一定勝過徐先生；但我可以說徐先生不會比胡先生高明的太多。則徐先生所知的各種「新的探索」，胡先生竟至於「都一無所知」，徐先生有如此的自信嗎？

⑥徐先生惋惜胡先生，枉自在美國住了這多年，沒有好好地繼續研究西方文化。本來，智者見智，仁者見仁，好壞難有一定的標準。既然徐先生自認爲胡先生沒有好好地繼續研究西方文化，也不是不可以的。不過，徐先先所指「住了這多年」，究竟是好多年？徐先生指責別人沒有時間觀念，但徐先生自身，似也未脫農業社會中的傳統習性。讓我來算給徐先生看：

胡先生是宣統二年赴美留學，民六返國。這段是求學時期。按徐先生的題旨，不應列入「繼續研究」時間內。

自第一次返國，以迄於民十七年間。大部分在國內度過，雖曾一度漫遊歐美各國，也不應列入。

廿七年到卅四年，胡先生大部分時間，是住在美國的（包括三年多的駐美大使職務）。應列入「繼續研究」年份。

三十七年到四十七年返國出任中央研究院院長間，是比較在美住的最長的一次。自應列入「繼續研究」年份。

因此，徐先生所指的「這多年」，應不超過十七年。就是十七年吧，也不算少。應當注意的，是胡先生在美國，不是過着寓公生活，除去做大使，完全靠他的本行——敎書，寫文章吃飯。在享名國際的學府裏講學，或在一流的刋物中筆耕，都不可能是「依老賣老」的。加上他那生平讀書成癖的特性，徐先生固可以按一己的標準，責難他沒有「好好地繼續研究西方文化」；但總不能說他對於各種思想上的「新的探索」，一點都不知道罷！

同時，從王世杰先生的談話中，葉公超、趙元任先生們的回憶裏，知道胡先生的心臟病，正由於駐美大使任內的過度辛勞，和他不顧性命的好學不倦才發生的。而四十七年間，還在美國動過胃潰瘍的手術。衡諸常情，怎忍過分地責難胡先生「沒有好好地繼續研究西方文化」！何況，一般學人的看法，並不就像徐先生那樣天眞呢！

總之，思想是指導行爲的。有什麼「胡適思想」，就有什麼「胡適行爲」。徐先生既然讚美了胡先生一貫的政治人格，政治主張；却說他一貫的學術精神，學術態度是「炒陳飯」「不求新知」「不解新知」，難道會是正確的嗎？

## 三、東方文明中有沒有靈性——胡先生沒有錯

徐先生一再强調胡先生不該以「中央研究院院長的地位」在國際會議的正式講詞中，說出：「現在正是我們東方人開始承認在那古老的文明中，很少有靈性或者是沒有」。因此，徐先生也就一再的罵陣。他在同文中寫道：

『我主要只爭一點，卽是胡先生不能說東方文化中沒有靈性。我爲東方人爭靈性，小而言之，卽爲每一人的祖宗爭靈性。』

『在文星同期，（按卽九卷四期）以謹愼縝密之筆，寫「胡適之與全盤西化」一文，以證明胡博士決無錯誤的徐高阮先生，過去便曾譯過被稱爲現代世界聖人的許懷哲（Albert Schiveitezer）的語錄。那不是對科學的大反省嗎？徐先生的文章，寫得很好，但他的全心對東方文明無靈性的說法，到底是贊成還是不贊成？他寫了這長的一篇文章爲胡博士辯護，但對於引起此次辯論的胡博士的講詞，却隻字不提。我固是畫龍而不點睛，使他整個的辯護失掉了主題；但也正是他有不得已的苦衷的地方。』

至於徐先生對這一主控的推論，綜括起來是：

①凡人便皆有靈性，胡先生說東方文明沒靈性，等於說東方人不是人。

②科學當然代表人的靈性。但這只是局部的；因爲科學不能產生理想。人類的理想，只能從道德、藝術上去求之。同時，證之孔子所說：「知之爲知之，不知爲不知」；和朱子所說：「蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物亦莫不有理。惟於理有未窮，故於知未盡也。」卽使在科學領域裏，東方的古代文明中，不只是有「科學靈性」；並且是豐富的靈性。

③指胡先生不應該就中國的包小脚而全部斷定中國文明中沒有靈性。卽是認爲在中國歷史中，除了包小脚以外，更沒有其他的文明。

④指胡先生之所謂「忍受」；在中國的道德、宗教、藝術、法律的任何一方面，都沒有承認包小脚是合理的風尙；而把它含容在裏面。

⑤如果容忍包小脚就是中國古老的文明沒有靈性；那麼古希臘、羅馬文化中之忍受奴隸制度，也就是沒有靈性。

爲使我和徐先生爭辯的焦點集中，並節省「文星」的珍貴的篇幅；這裏只針對徐先生的主控，提出綜合的申辯。至於我論辯的動機和態度，一如前章所說，也就不再贅述。我的看法是：

①徐先生將掀起這番論爭的那句話——現在正是我們東方人開始承認在那古老文明中，很少有靈性，或者沒有——的命題搞錯了！因此，徐先生的主控，立場是不穩的。而推論的全部，其不落空者也就幾希了！

不論就邏輯來看，常識來說，「很少有靈性」，固然不能解釋爲「沒有靈性」；就是「或者沒有」，也不即是肯定了「沒有靈性」。偏偏徐先生將「很少有靈性，或者沒有」，一口咬定胡先生是說「東方古老文明中，沒有靈性」。難道這不就是自我編織，入人以罪麼？

②恕我套用徐先生的慣用「戰法」，反問徐先生一句：先生從胡先生的集子裏，講詞裏，或私人的函件中；是在什麼地方看到過，聽到過，發現過「在中國的文明中，除了包小脚之外，更沒有其他的文明」？己所不欲，勿施於人。徐先生對橫加於身上的「栽賍」，非常的憤懟！一旦臨到自己，便照「加」不誤。何必！

「擧例」與「例擧」，斷然不同。不可混爲一談。「難道忍受着殘酷無人性規定的包小脚，這就是靈性麼？」明明是擧例，何以非曲解爲例擧不可。讓我也擧例來說明：

倘使我說：「徐先生近來的健康不佳」！

先生斷然否認，並反問說：「怎見得」？

我說：「近來先生每日每餐所食用的，都不到半碗飯」！這句話，是否就是等於說：「

徐先生一天廿四小時，都是在吃飯呢」？

③徐先生說：「在中國的道德、藝術、法律任何一方面都沒有承認過包小脚是合理的風習，而把它包容在裏面。」這也不是持平之論。

徐先生可要承認，包小脚是我們古老社會的門戶，被西風吹開以後，才解放出來的吧！在此以前，不少於一千二百年，是爲我們的道德、藝術、法律所忍受的，所默認的。那其間，祇有不包小脚，才會爲道德、藝術所不容。在我的家鄉裏——一個北方的小城市，一直到民國十六年，包小脚依然盛行。姑娘家不包小脚幾乎是嫁不出去的。卽使是此地此時吧，於某些藝術上，包小脚的餘波，還正蕩漾不盡哩？如一幅古典的仕女圖，雖說和「畫龍而不點睛」似的，「很少有，或者沒有」將包小脚赤裸裸的呈現出來；但那種神韻和情態，總不至於說是天足式的呀。再如國劇中，青衣，尤其是花旦們的奇特「臺步」，不就是包小脚式的學樣嗎？不祇容忍了它，還不時放洋，賺取外滙呢？不錯，我們也曾爲包小脚斷然拒絕了「六福客棧」在臺攝製（原因之一），祇是說，在這個古老傳統的社會中，是何等的複雜！奇妙！

④徐先生於希臘、羅馬中之忍受奴隸制度，推論到西方的古老文明中，同樣的「很少有靈性，或者沒有」——（我仍用胡先生原文）。推可以這樣推，但不是問題的眞正了解。

東方文明也好，西方文明也好，都有其光明的一面和黑暗的一面。問題是或多？或少？或有等於無？更重要的，是必須把握這些現象（包小脚，奴隸制度）的整體；從發生，到轉變，到消失的全程來看，才能眞正的了解。西方文明雖產生了奴隸制度；也有過中古時期的農奴制度；但到頭來，終由西方文明「自身」否定了！挨近點講，十九世紀末年以迄於廿世紀初的美國社會，一樣的公行貪汚、賄選舞弊，壟斷營私；以至於「半個城市是怎樣生活的」一種情況，較之現時之所謂一般「落後地區」，絕不高明；但也經由美國本身的生活方式和生活素養所摒棄了！

至於東方的古老文明，倘非西方吹來，那一千二百年的包小脚，今天準能解放麼？四千年的專制政體，準能革掉了嗎？這應是東、西方文明，究竟誰「少有靈性，或者沒有」的分野的所在。因此，胡先生當時的講詞，用「忍受」二字，是很有分寸的。

⑤徐先生認爲『科學當然代表人的靈性的一方面；因爲科學不能產生理想，唯有道德藝術才能產生』。又說『東方的古代文明中，不只有科學的靈性；並具有豐富的「前科學」活動，亦卽科學的靈性。』我認爲這是這一論爭中，最最精彩的一段，也是最最值得注意的中心所在。

一般人，是以東方的精神文明；和西方的物質文明相對稱的。因而有些東方人，便以爲

西方文化只重科學技術；「很少有，或者沒有」東方文明的精神或靈性。於是胡先生這才高喊「科學發展確實代表著眞正的理想和靈性」。徐先生針對着這句話，雖說「科學不能產生理想」；却承認了「科學確實代表着人的靈性的一面」。換句話說，物質文明的內涵，並不如一些人所見的那麽狹窄——只重科學技術。至於「科學能不能產生理想」，胡先生那句話裏，不會如此講，就不必節外生枝，作歧義蔓延了。

其次，徐先生肯定的說：「東方古代文明，於長期的歷史中，有很豐富的『前科學』活動，亦卽是有科學的靈性」。還引孔子、朱子的話，來佐證他的肯定。徐先生的肯定，如果不錯的話，那麽，我以下的兩個推論，其中必有一個是對的：

其一：東方文明應先，或不太後於西方文化，而孕育出一個科學化，甚至一個現代化的社會形態。

其二：既然事實上不是如此的；並且直到今天，我們還不眞外於「落後地區」的一羣。無異是說，我古老文明的全涵；除了豐富的科學靈性，其他如倫理、道德、藝術等方面，不是很少能產生一個科學化、現代化的社會；就是不能導發一個科學化，現代化的社會出現。

假使我以上的兩個推論，沒有一個是對的，便是徐先生的肯定——東方古代文明中有很豐富的科學靈性，本身錯了！與我的推論無涉。

以上把兩造的主控和辯詞全部攤開了。現在我提出總的答辯——究竟東方古代文明中是否「很少有靈性，或者沒有」。

大凡對一種事物的觀察，基於各自的角度不同，觀察的結果，自不一樣。有時，即使所採的角度相同，但由於觀察者本身對事物所瞭解的深度不等，則所得也不盡同。我於東方文明究竟是否「很少有靈性，或者沒有」的基本看法，也作如此觀。

「萬里長城」和「金字塔」，你以懷古的幽情去欣賞它，都是古代文明的傑作。藝術家看「金字塔」要比「萬里長城」更珍貴；軍事家心目中的「萬里長城」却遠比「金字塔」的評價高。倘以人道的，人性的立場，說「萬里長城」和「金字塔」，是千千萬萬人民的血和肉堆砌起來的，有什麽不對？胡先生在求科學化、現代化的背景下，從理性的角度，指出「東方的古老文明很少有靈性，或者沒有」，又有什麽不對。

忍受殘酷的包小脚，固然沒有靈性；如就政府和民衆今天一致所企求根絕的「刑求」來看，則不只是靈性一端，還說明了這古老文明傳統，所加於現社會上的包袱，是多麽樣的沈重！爲免引起更多的爭點，不再枚擧，就此打住。

我們清楚，西方文明一樣產生「臭蟲」，也知道終由他們文化自身所擯棄。且看十九世紀末年，美國改革時期中的那股勁道：（見Allan Nevins-Henry Steele Commager合著「美國史綱」（

「千百公益團體成立，蒸蒸日上。印刷機印出大批書籍，揭露現秩序的不平現象，提出改良方案。雜誌編輯爲文揭露各種黑暗。小說家放下愛情故事與本地風光，來寫問題小說與載道的文字；詩人不詠風花雪月，讓「荷鋤的人」入詩；學者走出象牙之塔，來切實了解社會問題；牧師重新找出針對新社會疾苦的福音，苦痛着有身份地位的教友的心靈。一切都是澈頭澈尾的民主風；追究，詰難，批評，抗辯，事事要求證明，牢牢守住眞理。」

在我們東方的古老文明中，以往可曾有過這種勁道？人生最大的悲劇，莫過於迷信傳統，拒絕新的事物，所謂「不見棺材不流淚」！東方的古老文明，既無從爲我們帶來一個科學化，現代化的社會；又不肯接受事實的教訓，割捨這歷史上的包袱，眞是哀莫大焉！

總之，在東方的古老文明中，究竟是否「很少有靈性，或者沒有」？胡先生的話，沒有錯；不只沒有錯，而且是他經由深度的觀察，所講出的一句眞話。

## 四、最後的話——讓新文化起飛吧！

任何的讚揚，不足以增加胡先生一分的光采；任何的攻訕，不足以動搖胡先生一分的地位——歷史的不朽意義！因此，盲目的「擁胡」；無端的「罵胡」；同樣是多餘的。透過這中西文化的大論爭，以加速中國新文化的起飛，才應是共同的願望。

拙稿雖爲胡先生「一無所知」「有無靈性」辯誣，但實質上，自難不涉及，或移轉到(按係徐先生用語)中、西文化的論價。否則，不是言之無物，就是對人不對事了！

部分西化乎？全盤西化乎？超越前進乎？這一「舊題新論」，從過去到現在，固仍無肯定的結論；不過，這一文化的形態，必然是現代的，已爲不爭的事實。我們不能說，「科學化」就是「現代化」；但我們可以說，是「現代化」的，必然是「科學化」的。

人類社會的演進越來越清楚，在東方的古老文明裏，確實「很少有靈性，或者沒有」！但傳統之所以爲傳統，必有其一貫的惰性和保守性！因此，新文化運動之成爲一個曠日持久的運動，絲毫不足爲奇。這就是新文化運動者，何以具有堅定的信心；也就是適之先生「一以貫之」，從不悲觀的主要因素之一。

胡先生爲這新文化運動舖好了路。而今的課題，祇有一個——經由眞正的辯論，批評，加速它的起飛。我們不怕傳統的阻力，只怕沒有認眞的批評。現社會裏，最缺乏的，也就是表裏一致的眞正批評。誠如「文星」編者所說：「只要大家能明辯是非，獨立思想，中國的文化是有希望的。」

最後，就我個人而言，倘使拙稿幸有資格一登「講壇」；而徐先生也樂於指教的話，只要不外於學術立場，我有接受任何批評的勇氣，和我由衷的感激。(五十四期。五十一年四月一日)

# 「妙論」與「謬論」

黃富三

不出所料，筆戰造詣驚人的徐復觀教授，終於反擊了。本來對這種檢起雞毛蒜皮大作文章的作風，大可不必加以理會，然而在這個是非不清，黑白不明的環境下，若聽任這股歪風繼續吹襲，實足以淆亂視聽而助長兇燄。徐「大夫」拿起了「手術刀」，一段一段地把我的文章解剖、割裂，大有「你的話沒有一句是靠得住的」之勢。現在，我就根據徐先生所分的十大部分，擇要地提出我的答覆。我希望能做到避免曲解與斷章取義的毛病，所以儘量採用徐先生的原文。

## 一、東方文化的靈性問題

徐先生所提出的討論的基礎，我很恭敬地接受了，我犯錯誤的地方，一定承認，希望徐先生也不要例外。

徐先生文章說：「此次爭論，起因於胡適博士去年十一月六日在亞東地區科教會議席上講演中主要的兩句話：『現在正是我們東方人開始承認在那種古老的文明中，很少有靈性，或者沒有。』首先應當確定胡博士所說的『古老的文明』這句話，是一個『全稱的命題』。……這一點，旁人不必爲其故作曲解；除非胡博士自己出來更正。」

現在，爲了便利讀者起見，我就把胡博士演講辭中的這一段抄錄於下：

『第一、我認爲我們這些東方文明中，沒有多少精神成分。一個文明容忍像婦女纏足那樣慘無人道的習慣到一千多年之久，而差不多沒有一聲抗議，還有什麼精神文明可說？一個文明容忍「種性制度」到好幾千年之久，還有多大精神成分可說？一個文明把人生看作苦痛而不值得過的，把貧窮和行乞當作美德，把疾病看作天禍，又有什麼精神價值可說？

『試想一個老叫化婆子，死在極度貧困裏，但臨死還唸着「南無阿彌陀佛！」——臨死還相信她的靈魂可以到阿彌陀佛所主宰的極樂世界去，——試想像這個老叫化婆子有多少精神價值可說！

『現在正是我們東方人應當開始承認那些古老文明中很少精神價值或者完全沒有精神價

值的時候了；那些老文明本來只屬於人類衰老的時代，——年老身衰了，心智也頹唐了，就覺得沒法子對付大自然的力量了。的確，充分認識那些老文明中並沒有多大精神成分，甚或已沒有一點生活氣力，似乎正是對科學和技術的近代文明要有充分了解所必需的一種智識的準備；因爲這個近代文明正是歌頌人生的文明，正是要利用人類智慧改善種種生活條件的文明。』

請讀者稍微用心讀一讀上段的文字，並對全文的要義作一番了解：

第一、胡先生本段的題意是說「東方老文明中沒有多少精神成分」，他所舉出的例子，均在說明這一點，徐先生不願意把握文中的要義，故意往旁的地方歪曲，不知是何居心？

第二、徐先生抓住「現在正是我們東方人應當開始承認那些老文明中很少精神價值或者完全沒有精神價值的時候了。」這句話，大肆漫罵，實在令人驚訝。卽使就這句話而言，也不見得錯到那裏去？他說「東方文明中很少精神價值，或者完全沒有」，這「或者」兩字在文法上不是肯定的意義，並且是用來加强「很少」這兩個字的語氣，否則，他大可以乾脆地說「東方文明中根本沒有精神價值」。

第三、卽使否定一個現存文化有靈性，也並不就是否定這個文化的存在或它曾經有過的輝煌成就。例如，有一個人，學識淵博，可是他却利用他的知識，爲非作歹，我們說，這個

人已失去人性，他所得到的學問已失去了價值，但這話，絕不否定這個人的學問之存在。同理，我們說一種文化失去靈性，只是說它對現代人而言是無價值的，並不包含有否定其存在的意義在內。否定東方文明的有靈性，絕非否定東方文化的存在，因為「靈性」只是一種價值判斷而已。況且，胡博士的語意並非全盤否定。

所以徐先生對胡博士所作的抨擊，是不够愼重的，甚至於犯了「曲解」的毛病。我很知道，久處於一種文化系統的人，對於不合這一文化系統的言論，最為敏感，以至於情感勝過理智，直覺超過判斷，這種現象本來是不足為奇的，但以徐先生這麼有「名氣」的教授，居然也發出這種怪論，甚至於不惜曲歪意義，這是不能不令人驚奇、令人遺憾的。他的前題一錯，以下的整個推論當然也是乖謬萬狀，簡直無法卒讀了。

## 二、誰在誣蠛？

徐先生文中說「我因為胡先生說東方文明沒有靈性，等於說東方人不是人；因為凡是人便有靈性……。」

這點是他根據錯誤的判斷，所作的錯誤推論。

按：胡先生是說，東方文明只有極少的精神價值，並不是說東方文明根本沒有靈性。

另外，我要請教徐先生兩點：

①凡是人便有靈性嗎？殺人不眨眼的魔王也有靈性嗎？也許徐先生對「靈性」還另有定義，我暫時不敢曲解。

②我們說「東方文明甚少精神價值，或者沒有」就等於說「東方人不是人」嗎？這是徐先生的那一套邏輯？「人」是動物類屬的名稱，文化的有沒有靈性和是不是「人」，是不相干的兩回事。至多我們祇能說，一者爲文明「人」，一者爲「野蠻」人，但還是「人」，你能說獵人頭部落的人不是人嗎？是狗嗎？（按：我們平常說：「這個人不是人」，是說「他的行爲不是人當行爲」，絶非說這個人眞的不是人，要是眞的不是人，何必我們勞舌。）徐先生老是把兩者混淆在一起，眞有點莫名其妙。

同時，我想提出一點，道德理論的價值，在於它能提供道德行爲的標準，否則只是文人裝面子，要名詞的玩意而已。我們古老的道德到底有多少是切合實際的，是眞正可行的，我們高談「人治」，認爲這是中國文明最值得驕傲的寶貝，可是「人治」的結果是什麼？是自由的喪失，是人權的無保障，這許許多多冷冰冰的事實，難道還不能使我們清醒一下嗎？假定道德理論與道德行爲可以分家，道德理論不必須產生道德行爲，那請問道德理論是幹什麼的？

時下許多人不肯面對現實，不肯研究具體辦法，動不動就抬出傳統文化和古人作爲拒絕新文化的藉口，他們的花槍是各式各樣的，但有一點是一致的，想藉傳統文化和古人的餘蔭，來保全他們的既得利益。

徐先生說要請敎，不，應該是要責問我兩點，我的答覆如下：

第一、「力倡回到一個皇帝，幾本經書的封建時代」，是一句比喩的話，喩其「復古」也。我的意思是提醒那些藉傳統文化來標榜愛國的人，「愛國與復古並非一件事」，兩者並無必然的關係。徐先生是不是復古主義者，自己心裏有數；假如不是的話，那太好了。你知道現在還有人主張「讀經救國」、以及「軒轅敎」、「新儒學」等等不勝枚擧。

至於人身攻擊，請徐先生回頭看看自己那篇抨擊胡先生的文章吧！那點表示你在很『理性地』批評？裏面多少的人身攻擊，難道你自己沒有察覺到嗎？

現在就請看看你自己的「傑作」吧（見「民主評論」十二卷二十四期）：

『今天在報上看到胡博士在亞東科學會議的演說，他以一切下流的辭句，來誣衊中國文化，誣衊東方文化，我應當向中國人，向東方人宣布出來，胡博士之擔任中央研究院院長，是中國人的恥辱，是東方人的恥辱。……而是因爲他過了七十之年，感到對人類任何學問都沾不到邊，於是由於過分的自卑心理，發而爲狂悖的理論，想用誣衊中國文化、東方文化的

方法，以掩飾自己的無知，向西方人賣俏，因而得點殘羹冷汁，來維持早經掉到厠所裏去了的招牌；這未免太臉厚心黑了。

『……胡博士現在把年輕時憑聰明所涉取的一點浮光掠影的知識，也忘記了，根本不能和他談學問內部的問題。

『……在你（指胡適）寫的「古代中國哲學史」及「胡適文存」中，談到中國文化方面的，有一篇與原典對照而能言之成理的文章嗎？對於印度的東西，更是一竅不通；胡博士到底從那一門科學得到了這種啓示而敢作這種大膽的論斷呢？

『……不過有一點，我倒非常佩服他是識時務的俊傑，他只罵由印度出來的宗教，決不罵天主教、基督教。假使印度有一天强盛起來了呢？胡博士可以點頭微笑的說「我那時已墓有宿草了」』。

『……然而正是出之於我們中央研究院院長之口（指胡適之講辭），這到底是什麼緣故呢？據我（徐教授）的觀察，那是有不得已的隱衷的，說穿了，祇是爲了維持自己的地位。

『……然則胡博士要如何來維持他的地位呢？這裏可以看出他的三大戰略。

『第一大戰略：以誣衊中國文化、東方文化的方法，來掩飾他爲什麼不懂中國文化，東方文化。以讚頌自然科學的方法，來掩飾他爲什麼不懂西方人文科學方面的文化。因爲他是

志在自然科學。以懺悔少年走錯了路的方法來掩飾他爲什麼又不懂自然科學。

『第二大戰略：是以「無稽之談」，「見機而作」的方式來談自由民主。

『第三大戰略：是以院士作送居留美國或已入美國國籍的學人的人情，因而運用通信投票魔術，提拔門下士，使中央研究院變爲胡氏宗祠。』

另外，徐先生在自由報上還說要『教訓教訓胡適之……。』

抄到這裏，我不能不擲筆長歎，到底是誰在作人身攻擊？請賢明的讀者判斷吧！

對這些集「荒謬」之大成的指控，我已經抄得智暈神昏，目瞪口呆了，我不想再說什麼了，因爲一方面怕「歪曲」徐先生的意思，一方面話要說起來，實在也太長了。不過有一點是很淸楚的，在徐教授的心目中，胡博士是什麼學問都沾不到邊的草包，是人格卑鄙的痞徒。總之，他是個無論學問道德都不如徐教授的低能兒。徐教授是不是被埋沒的偉大博學的學者，我們不知道，但是，如果說胡博士像你所形容的那樣一無所知，我看除了徐教授自己以外，恐怕沒有多少人會相信吧！

我在這裏，就請徐先生自己及讀者們，大家冷靜地想一想，心平氣和地分析與判斷吧！

由這些事實證明你在「文星」上所作的辯護，是如何地極盡歪曲之能事，企圖以炫惑的字眼，達到掩盡天下耳目之目的。同時，我想告訴徐先生一句話，「敬人者，人恆敬之」，

你不敬人，誰敬你呢？所謂「行有不得，反求諸己」也。

第二、徐先生說「黃先生爲什麼一看到我主張東方文明中的有靈性，便這樣怒憤塡膺，咬牙切齒？東方文明中的靈性，與黃先生有何寃何仇？」

這眞有點莫名其妙啦！我眞想不通學術的批評，居然會和「寃」「仇」拉上那麼密切的關係，果眞有關係，那我可眞十分懷疑你和胡博士是不是有什麼不共戴天之仇？否則爲什麼會有這種連珠砲式的汚衊話出現？

你說我「怒憤塡膺」嗎？老實說，當我看到人家社會，高跨着脚步，向前飛奔，而我們還在用那種不太合宜的藉口，用那種「汽車、牛車各有利弊」式的不能成立的理由，來拒絕前進時，的確有點「怒憤塡膺」的，其實，任何有血性的人，都會也都應該如此的。

另外，徐先生說「任何人學問上所能學到的，都只能是整個學問中的一部分，所以，也可以說每個人都是抱殘守缺的，我更不能例外。」這是什麼話？一個人不能學到所有的學問，便是抱殘守缺嗎？愛因斯坦並不門門學問皆精，徐先生能說愛因斯坦是抱殘守缺的嗎？所謂「抱殘守缺」是明知「殘」「缺」而猶抱守不放、拒絕改進之意。本來這是枝節的毛病，可是徐先生身爲中文系教授，實不應曲解成語巧爲辯護。

## 三、「白紙是白的」之偉大發現者

徐先生不承認科學萬能，是因爲在科學之外，還有獨立價值的道德、藝術、宗教等學問（請參看原文）。讓我簡答如下：

第一、胡先生的原文中並沒有「科學萬能」的字眼，他認爲「我們要明白承認這個文明（科學和技術的新文明）乃是人類眞正偉大的精神的成就，一位東方的詩人或哲人坐在一隻原始舢板船上，沒有理由嘲笑或藐視坐着近代噴射機在他頭上飛過的人們的物質文明。」（見胡先生演講原文）

胡先生的目的，很顯然地在警告東方人，不要再以虛矯的精神文明自傲，而蔑視或拒絕科學與技術的文明。其主旨是在强調科學的重要性。

第二、「科學是不是萬能」這個問題倒是徐先生自己提出的。你說「現代只要配稱得上是一個思想家，當前大家不約而同的是對科學的反省，而不是科學萬能的『讚頌』……。現代找不出第一流的大科學家，會承認科學是萬能的，所以胡博士對科學萬能所作的『眞誠讚頌』，對於眞正有成就的科學家而言，只會哂之以鼻，拍馬屁拍到馬脚上去了。」（見「民主評論」十二卷二十四期），所以，徐先生大可不必謙虛，「科學萬不萬能」這個寶貝是徐家窖的

榮譽出品，旁人是沾不到光的。胡適先生在原文中並沒有『科學萬能』的字樣，而徐先生現在替他戴上這頂帽子，然後再加以攻擊。這種『戰略』，是太不够光明了。

第三、你以爲道德、藝術、宗教等是獨立於科學之外的嗎？它們眞具有獨立的價值嗎？在人類歷史上向來沒有一成不變的道德標準，在某種時代背景，在某種社會制度，就產生某種類型的道德，以前忠君等於愛國，包小脚是天經地義，現在則不然。尤其在今天，任何道德標準都是在科學方法的衡量評判下建立的，否則，那只是因襲的風俗習慣而已。畫家必須學習人體結構、寫生、透視法等，音樂家須學樂理等，充分表示藝術也不能離開科學而獨立。道德、藝術等是建築在科學基礎的上層建築物，它們是不能獨立於科學之外的。今天，我們可以很淸楚地發現，一門學問和科學關係是密切，就表示這門學問越是昌明。事實上，徐先生自己也承認連和科學關係不太密切的中國文學，也須用科學方法加以洗滌、整理。這還不等於承認科學的確是很有用的玩意嗎？

第四、徐先生對「科學萬能」的「萬能」兩個字，到底用那種定義？請提出明確的答覆，否則我只好斷定，徐先生自認理屈，不敢翻出底牌了。

徐先生又說「臺灣這十年來，出現不少以狂熱地態度來攻擊中國文化的文章，那多半是出自年少氣盛，及由政治苦悶所激盪起來的變態心理。」這簡直是在說夢話，請注意，臺灣

社會的通病是年雖少而氣已衰。其所以致此，一部分是受傳統文化之賜。青年想豪放點，傳統文化就往頭上一擊，叫你不要亂動，要聽話；青年想服務社會，却須先看看老頭兒的顏色，惟恐壟斷系統被侵犯。於是，青年所特有的蓬勃朝氣，經不起長期的折磨、壓制而變質了。一部分人鋌而走險，危害治安；一部分人根本就醉生夢死，表現出世紀末的情緒；而大多數的人則屈服了，頹廢了，於是他們的前途也報銷了。一朵朵正要盛開的鮮花，眼看着一朵朵地又萎謝了，能不令人嘆息！而所謂社會的表面安寧，其實是建立在壓抑的『道德』、病態的平衡之基礎上。因此，有識之士乃起而奔走呼號，希望把青年從傳統文化與古老道德的枷鎖中解放出來。

另外，許多人總以爲古人的東西是「歷萬古而常新，放四海而皆準」的，硬要青年接受這一套，他們居然要用「經書教學」來解決少年犯罪問題。你告訴他們應增加體育、圖書、娛樂等設備，他們是不信的，他們會大叫「孔夫子沒有打過籃球，也不會游泳，何碍於他的道德。」於是，他們得意地拿起古人的模子，往青年身上一套，便以爲大功告成了（？）無論如何，青年人的骨氣是被摧殘了。

坦白地說，假如我們現在還想拿祖宗的那一套來解決現代問題的話，並不是很光榮的，而是非常可恥的。因爲這證明我們社會沒有進步；證明我們子孫低能。

附註：我的文中說「……西歐的進步是近百年的事，是科學脫離宗教束縛的結果……」中，漏掉一個「幾」字，應爲「近幾百年」，順讀下文的讀者，都會明白我指的是文藝復興時代。

## 四、大膽的界定

徐先生文中說「按：從胡博士講辭中……的話看來，他所說的科學，係指自然科學而言。」

徐先生根據那一點，判斷他專指自然科學，胡博士根本沒有單獨提出自然科學四字，同時在講辭中，每次也都是「科學與技術」連言的，技術特指工藝技術，所以「科學」兩字顯然地並不專指自然科學而言，頂多祇能說較偏重於自然科學，而這也是很自然、很應該的。(自然科學遠比社會科學精密嚴謹)。所以，徐先生這種做法，的確是個大膽的假設，而根據這個前提，他就大罵胡博士不懂得西方人文科學的成就了。這使我想起了一個經驗，有一次，我在車上，碰到一位態度狂暴的旅客，和一位行動傲慢的學生爭座位，這位旅客大罵：「你這種行爲簡直像太保學生，眞是太保學生，太保學生就是壞蛋……」旁人一聽到「太保學生」的字眼，就浮起了殺、打的印象，均對這旅客表示同情，根本不考慮這學生是否眞的是殺、打

的太保學生。徐先生的手法和這位大爺，頗有異曲同工之妙。

## 五、玄學與幻想

徐先生說：「或許有人懷疑我認爲科學的本身不能產生理想的話，是不能成立的，那我在下面再一度引用愛因斯坦的話：『信心……』」（請參看原文）

徐先生這種「訴諸權威」的作風，敝人領教了。

我們不能否認，在自然科學方面，愛因斯坦是位偉大的科學家，然而，如果根據他在自然科學方面的偉大，就推論他在其他方面也一樣地偉大，這是錯誤的。例如，愛因斯坦是篤信宗教的，我們絕不能從這點推論出「宗教是合乎科學的」或「上帝是存在的」。當然啦！你可以說「愛因斯坦都相信上帝了，你還不相信嗎？」但是，請不要忘記，這是「訴諸錯誤權威」的行爲。尤其是自然科學家，由於研究工作的專精，要認識本行以外的東西，雖不能說不可能，但無疑的，很難兼精。

現在歸於本題。徐先生文中說「**按**：我原文的這一段話，是針對胡博士以科學技術『確實代表着眞正的理想與靈性』的說法，而加以辯難的，所以一開始便引用他的話，以作爲以下辯論的前提。科學技術當然代表人的靈性的一方面。但這一方面的靈性，只能產生爲了達

到理想的有力工具——科學技術，而不能產生理想；人類的理想，只能從靈性的另一面——道德、藝術——產生。」

按胡先生的原文是「在積極方面，我們應當學習了解、賞識科學和（注意這個和字）技術絕不是唯物的，乃是高度理想主義的（idealistic），乃是高度精神的（Spiritual）……。」

徐先生悄悄地把「和」字偷去，把「科學和技術」搖身一變僞造成「科學技術」，這種手法雖然很「高明」，可惜就是不太「光明」，難怪「一開始引用他的話」便引用錯了。我們知道，「科學和技術」與「科學技術」兩個詞所掩蓋的範圍是不相同的，徐先生抓起了「科學技術」大作其文，什麼「科學技術當然代表人的靈性的一方面……」。前提一錯，也難怪後面的推論乖謬萬端，簡直是不知所云了。

徐先生又說「這段話乃是證明科學自身不能產生或代表人類的理想；而是『要由用的人賦予以顏色，方向，亦卽所謂理想』」。

第一、徐先生說「要由用的人賦予以顏色，方向」，請問這個人是根據何物來賦予科學以顏色，方向呢？徐先生的意思是根據道德、藝術嗎？你錯了，道德、藝術本身是無法指導科學的，它反而要被科學（尤指社會科學）所決定，所取舍，要以「被決定」的東西來決定理想，這不是很矛盾的嗎？大概徐先生是把科學界定爲汽車、飛機、原子彈……等物質，而認

爲這些東西，須由人加以操縱。他這種對於科學的了解，還停滯在張之洞時代。他沒想到這只是科學在物質方面的應用，而且，如前文所說，道德、藝術是不能和科學分家的。

第二、徐先生說「科學自身不能產生或代表人類的理想」，我說，今天各種學問，沒有那一門配來決定人類的理想，只有科學，只有這實驗的、客觀的知識，才能求出人類的理想是什麼？才能提供人類生活的未來倫範和理想，由於舊道德之甚至不被提倡舊道德的人眞心遵行（他們提倡舊道德不是用來裝點自己，就是用來壓人），十足證明遠古的道德家不能預先決定今人的行爲倫範和理想。

徐先生認爲「所以黃先生在下面的文章中，以爲人類的理想，可以從社會科學中產生出來；隨社會科學之進步、普及，而可以使人類走向共同的理想，也是不能成立的。」這是閉着眼睛說瞎話的說法，是否定歷史，否定事實的。幾千年來的歷史，不是很清楚地告訴我們這種趨勢嗎？當「神權」中衰時，代之而起的是「君權」，而現在的「民權」又取代了「君權」。尤其，近代科學興起以後，由於社會科學家的努力研究，這門學問也日漸昌明，日漸發達了。盧梭的民約論，孟德斯鳩的三權分立說，豈止影響了歐洲；整個世界都在民主力量的震盪之下，君主一個跟一個地倒下去了，有的建立了共和國，有的實行君主立憲（君主是名義上的元首，是無權的），這種事實，還不够明顯嗎？

同時，我們必須加以解說一下，所謂「共同的理想」只是提供一個共同的原則，並不是要每一個人行為一致，譬如，我們說「人人應有職業」，並不是要每個人幹相同的職業。不過，我在上期曾寫過「由於社會科學的未充分發達，少數人的自私心及多數人的未覺醒，各式各樣的反動力量依然存在」，所以，目前的世況，實未可樂觀。然而儘管如此，人類仍在朝着更合理的方向走，這是可加考驗證實的。

其實，徐先生對「科學與理想」兩者之間的關係，根本就莫名其妙嘛！居然「要由用的人賦予以顏色、方向」（要用藝術、道德賦予科學以顏色、方向）。科學是一種客觀的知識，它是不接受徐先生的好意的；同時，我實在想不出道德、藝術可賦予科學以什麼顏色，什麼方向？我倒相信科學可以提供藝術、道德以發展的道路。以此看來，徐先生實在不是在談「科學與理想」，倒有點像在談「玄學與幻想」。

## 六、魔術家與變戲法

徐先生文中說「按，我的原文是針對胡博士的演講而發。胡博士是說中印兩大文化中沒有靈性；而不是說雖有靈性，但靈性的結果與成就趕不上西方；所以我對他的詰難，只限於在中印兩大民族中有無靈性的問題上面，不節外生枝地去談到結果與成就的問題。」

可是徐先生在「民主評論」上却說「原始性的民族，亦有有價值的心靈活動，胡先生憑什麼而能斷定中印兩大文化中只有極少的心靈活動，乃至根本沒有呢？」

胡博士的講辭中的「靈性」問題，我前文已提出並分析過了，在此不提了。徐先生偷天換日的本領實在高明，一下子把「靈性」改造成「心靈活動」，一看不對勁，又把「心靈活動」改回「靈性」，徐先生又不是魔術家，寫文章也不是「變戲法」，居然可以一下子銀元，一下子銅板。我請問「靈性」與「心靈活動」是一回事嗎？是同義詞嗎？「心靈活動」是指精神活動而言，檢討比較其結果與成就，有什麼不對？如果精神活動不能產生結果與成就，那這種活動是幹什麼的？而所謂「靈性」是一種價值判斷，是對心靈活動的結果所產生之文化的一種評價，兩個詞的意義的不相同的，徐先生居然混淆在一起，而造成所謂「但靈性的結果與成就趕不上西方」的不合邏輯的怪句子，請注意：靈性不是精神活動，是沒有所謂結果與成就的。徐先生玩弄這兩個名詞，企圖混淆是非，證明你是以很深的成見，以挑毛病（甚至不惜杜撰）的手法來看胡先生的演講辭。

徐先生又說「談文化，只問本身有無價值，不應問它在現實中有無勢力」，說得對極了，那我們的原則並無二致嘛！我們知道，西方的科學文明，有極大的價值，它足以强國而富民，足以使我們脫離貧窮愚昧的落後階段，足以使我們享受現代化的生活，它的輸入中

國，將使我們受用無窮，我們雖然失掉了獨木舟，但得到的是大輪船，「益」大大地超過「損」呢！何樂而不爲呢？

所以，我們實在很可以携手合作，爲中國的現代化而努力，爲未來的中國開出一條活路嘛！千萬不要看到社會上保守的勢力那麼强，就低頭了，就屈服了，這種作法是有虧知識分子的職責的。

徐先生反駁我的「西方自然科學的發展，實奠基於社會科學」這個論點，徐先生所根據的是，社會科學中的經濟學、政治學、社會學、人類學是受自然科學的影響而成立的，其實，社會科學尚包括歷史學，地理學，心理學以及「哲學」等均在內。而我所指的就是哲學。西方自然科學是奠基於哲學基礎上的。十三世紀，羅吉爾・培根 (Roger Bacon) 曾經提倡科學方法，但未成功，至弗蘭西斯・培根 (Francis Bacon) (1561-1626)，闡明歸納法（見「新工具」）與笛卡兒(Rene Descartes) (1596-1650)發表方法論後，乃奠定了西方近代科學發展的基礎，而培根亦被稱爲近代科學的始祖。哲學在西方不僅歷史悠長，而且在文化中扮演着極重要的角色，所以西方的自然科學是胎源於哲學的，所謂「哲學是科學之母」(mother of the sciences)，我一時疏忽，使用社會科學這個籠統的名詞，這的確是我的錯誤。

徐先生把我的「一般人以爲我們社會科學比西方優越」這句話中的一般人，限制於文化

教育界，範圍似乎太嚴格了一點。就我所知道的，很多人都有這種毛病，病因部分是受孫中山先生的「三民主義」的影響，再加上社會上傳統的誤解，演染而形成的如什麼「西方物質科學勝，東方精神倫理勝」就是一個代表例子。

徐先生又說「我也不了解自然科學與社會科學，可以用『有形』與『無形』來加以區別」，徐先生挑毛病的工夫的確很到家，檢起了無關重要的形容詞就攻擊，似乎有點「見了骨頭就啃」的傾向。那我索性再說明一下吧！

因爲自然科學研究的對象是「物」，其研究的成果，可以表現於實物上，例如原子彈、太空船、汽車等；而社會科學研究的對象是「人」，是無法表現於實物上的（書籍例外，這是記載的工具）。一般人只能看到人家的噴射機、輪船，很清楚地擺在那裏，不管願不願意，總得承認人家物質文明的成就；而社會科學就不同了，除了講出來，寫出來外，一般人是體會不到的（即使講出來，寫出來，也未必體會得到）。所以，我用「有形」「無形」來形容他們，似乎不會錯到那裏去吧！徐先生以爲然否？

## 七、超現實派的「歷史家」

徐先生反駁我的「西方封建時代的婦女第一」說「他們（指騎士階級）的最高的熱情，除

了吵鬧不休的飲酒以外，便是盡情放浪的性慾滿足……」（日譯伯伯爾婦人論……）。讓我答覆如下：

①徐先生所提到的都是黑暗的一面。按，歐洲中古時代的騎士，類似中國的俠士，但他們是必須具備資格與資歷的。中古「教會的教化及其使人趨於高雅的影響……。封建主義之花，就是這樣產生的。候補武士有幾個必備的條件：第一、他必須是個基督徒，其次，他必須勇敢、重然諾，忠於教會及主人，熱忱保護弱者，特別是婦女與孤兒。晉封武士之先，候補者必須……整夜祈禱……當着神甫宣誓，神甫爲他將劍佩上……，並勉之以『作一個豪俠的武士！』這幾個字把騎士制度的精髓包括無遺。最重要的意思是說，武士在一切行爲和舉止上，必須高貴。」（World History, by Carlton J. H.Hayes, Barker Thomas Moon, John W Wayland.）而騎士的職責是「拯救遇難婦女，除暴君，比武及效忠主人等，在愛情與比武方面的行爲，深深受到嚴酷的紀律所拘束，同時必須忠於誓言，否則要受到剔除與制裁的。」在當時的西方，是沒有所謂「男女平權」的觀念的，騎士階級興起後，他們崇拜婦女，愛護婦女，保衞婦女，固然有其博取異性歡心的潛意識動機，但是他們所表現的豪俠風度與打抱不平的動機，是誰也不能否認的，救助遇難婦女，難道全是出於性慾的動機嗎？徐先生看到銅柱紅的一面，就推斷另一面也是紅的（據說古羅馬有兩位武士，各站在銅柱兩旁，一個說銅柱是紅的，

一個說是綠的，一言不合，就打起來了，其實銅柱一半是紅的，一半是綠的），未免失之主觀。這也許也是徐先生的性格使然，他事先已預存一個成見，然後到處搜集資料，來適應他的成見，配合他的成見。所以報章雜誌才會時常出現他的「挑人家毛病」的文章。

②更重要的還不在上面的事實，而在它的影響力（這就是我所着重之點）從騎士階級的尊重婦女運動開始後，風氣所及，西方人的社會生活，深受影響，如 honor of a gentleman 的觀念，就是胎源于騎士階級的。

③徐先生引用這些話，來反駁「婦女第一」，他所根據的理由，大概是婦女只是騎士階級玩弄洩慾的工具。其實，玩弄與被玩弄，根本沒有絕對標準。例如，流行西方的選美、明星、艷舞等，我們可以說，女人被利用來滿足男人的慾望，而在女人的立場，何嘗不能說，利用男人的弱點，滿足她們的虛榮。所以，我們不須理會這些，我們只看女人的地位，是否眞正抬高了？而由上二點的分析，騎士階級確使婦女較受尊重，這點就夠了。

徐先生又說「西方的婦女解放運動，可以說，進入十九世紀才眞正開始，到了二十世紀初年，才算在教育、政治上告一個段落，似乎找不出『近幾百年的婦女運動』」按，我所說的「婦女運動」是指女權運動，不曉得徐先生的「婦女解放運動」是不是另有特定的意義，請徐先生指正。並且我也找得出「近幾百年來的婦女運動」。我抄一段資料，讓徐先生看一

看就明白了：

During the last seven centuries and even in for earlier times treatises have been written from time to time, mainly by men, in which they called for the education, development and emancípation of women. Old manscripts on the rights of women are in existence, most of them dated in the 16th and 17th centuries. In Italy, where the universities were open to women in the 14th and 15th centuries, women early demanded equality of rights, In England, which was the cradle of representative government, the reeords show that as early as 1499 women signed a petition for the right to vote, and this was fellowed by others as time went on.

Mistress Margaret Brent brought the Spirit with her to the American colony of Maryland, where in 1647, as heir of Lord Calvert, she demanded "place and voyce" in its assembly. Although the demand of Mistress Brent was refused, the records show that some wowen property-owners voted in Virginia, and that in Massachussetts under the Old province Charter women property-holders voted from 1691 to 1780.

"......If particular care and attention are not paid to ladies we are determined to fomant a rebellion and will not hold ourselves bound to obey any laws in which we have no voice or representation" Abigail Adams was not alone in these thoughts. There were other women who felt as she did, among them Mrs. Corbin, who in 1778 presented a petition for the right to vote.

It is not likely that Mary Wollstouecraft heard of these protests, but in 1790 she published in London her remarkable book, indication of the Rights of women. In the Franch Revolution of 1793 Comdorcet and other leaders proposed conferring political rights on women.

In 1790 a revision of the Election Law used the words "he or she" thus emphasizing the inclusion of women in the electorate. (The Enc' clopedia America).

細讀以上的資料就證明女權運動老早就開始，沒有什麼「進入到十九世紀」才眞正開始的，難道在此以前的，都是「假的」「虛僞的」女權運動嗎？

## 八、偉大的邏輯學家

在本段，徐先生擺起邏輯家的面孔，大談「包小脚與中國文化」，現在我就提出答覆：

①徐先生說「胡博士說『中國文化是包小脚』，就是說『中國文化等于包小脚』」所以我說，在中文裏的「是」字並不就是「等于」的意思，是針對你的推論而發的。「並不就是」四個字的語意，還要我解釋嗎？譬如說，「好吃的東西，並不就是營養的」（意卽「好吃的東西，並不卽營養的」，它可營養可不營養），徐先生能說這句話是「好吃的東西，都不是營養的」嗎？

徐先生又根據「包小脚代表中國文化」推論「包小脚等于中國文化」。注意：這句話的語意等于「張議員代表城中區的居民」，對外而言，張議員固然可以代表整個區民，但對內而言，他只是區中的一分子，而不能說「張議員等于城中區的人民。」

以上兩點，到底錯到那裏去？徐先生居然擺起了邏輯家的面孔，耍玩邏輯遊戲，大有惟恐人家不曉得他懂邏輯之勢，其實，這些淺近的基本知識，稍習邏輯的人也懂。想不到「入人于罪」的三段論法，居然在「復觀主義」的『精神』中得到充分的發揚。

②實際上，胡適博士的講辭中，並沒有說「包小脚就是中國文化」或「中國文化就是包小脚」，這是徐先生自己杜撰的。胡先生只是擧出「包小脚」這個例子，說明中國文化的少精神成分，徐先生一看到這個字眼，就以他先存的成見，大叫「胡博士說『中國文化就等於包小脚』」，於是，他的文思洶湧，文興勃發，可惜，他的槍沒找到對象，只是向空中虛放

一響而已。

③徐先生「人是理性的動物，也可寫成：人＝理性的動物」。這種界定法是哲學家所創出的，以爲人與其他動物的區別，就在理性方面。但自從達爾文的進化論與弗洛伊德的心理分析學說發表後，這種說法早就被人拋棄了。所以我們絕不能說：「人是理性的動物」（理性只是人的徵象之一），更不能說：人＝理性的動物。徐先生腦袋中大概有「越陳越香的觀念」在作祟，老是拿着過了時的資料當作辯論的武器，記得徐先生和某教授辯論，就曾經堅持「五色」，來否定物理學上已經公認的「三原色」。

關於階級問題方面：徐先生說（見「民主評論」）『五、胡博士難道不知印度的文化，是宗教的文化嗎？難道還不知道其他的宗教，有與印度相同的情形，並且犯下許多比印度的宗教更大的過失嗎？歐洲中世紀，是宗教的世紀，在十九世紀的人們提到中世紀時，幾乎都稱之爲「黑暗時代」。但因爲研究的進步，現在除了胡博士這種人以外，還找得出講這種話的人嗎？古希臘、羅馬都容忍了奴隸制度，這比印度教的容忍階級制度，又高明得多少？誰能因此而說他們的文化，毫無靈性？」

恕我歷史知識淺薄，我閱讀歷史，從來就不知道有什麼宗教比印度教犯下了更大的過失，敬請徐先生指教，以開茅塞（毒蛇教、巫道教等不算正式的宗教）。關於「歐洲中世紀」的「被

稱爲黑暗時代」這一點，胡博士似乎還沒有提到過呢！徐先生寫文章時，大概是突然心血來潮吧！而且；「黑暗不黑暗」，學者們見仁見智，各持不同的看法，好像沒有什麼「除了胡博士之外，還找得出講這種話的人嗎？」其實，以現代人的眼光看來，我們寧可認其爲「黑暗」的，因爲它造成停滯、愚昧、迷信的社會，阻礙文化的進步；而所謂「不黑暗」的說法，是因爲站在當時的立場，相對（relative）於那個時代而言，這種制度是比較自然、比較合理的，絕不是說，這種制度是絕對（absolute）合理的。他說「古希臘、羅馬都容忍了奴隸制度，這比印度的容忍階級制度，又高明多少？」我說古希臘的奴隸制度，的確比它高明一點，不過，只是五十步、一百步之差而已。他又說「誰人能因此而說他們的文化，毫無靈性？」我又說，容忍奴隸制度的文化，是沒有什麼靈性的；至於它們文化的有無價值是另一回事，例如，希臘在文學、藝術、科學就有輝煌的成就。但這種成就不能掩蓋容忍奴隸制度的少靈性；而文化的少靈性，也不能抹殺其他方面的成就，這種觀念，必須加以分清。

所以，胡博士所說的「東方文化、中國文化的少靈性」，決不含有否定過去曾有的燦爛文化這個事實，只是說明，相對於現代而言，「這種文化已經很少有靈性了」，因爲已經有更進步的文化出現了。例如，我們說，希臘文明乃古代最輝煌的文明，但是，如果希臘文明在今天復活，我們一定要說，這種文明是落後的、少靈性的文明（奴隸制度），因爲時代已經

不同了。

④我的文章說「且封建制度是自然發展而成的；而印度種性制度，是外族侵入印度後，以政治力根據種族而劃分的。」

徐先生批評說「按，歐洲封建制度，似乎與蠻族入侵有密切的關係吧！」

徐先生不必猶豫，歐洲的封建制度的確和蠻族入侵有關，正是因爲蠻族的入侵，才使歐洲社會因事實的需要而自然產生封建制度，讓我抄一段歷史資料於下：

「封建制度的形成，並非出自任何人事先的計劃或命令。它完全是因爲當時沒有固定的政府以保障人們的生命財產，或者規定人對人的行爲。蠻族的侵略已經摧毀了舊的羅馬政府，而新的國家與新的法律之形成，又必須若干世紀的時候。在這個時候遇着緊急狀態，既沒有較好的方法應付，於是封建主義 (fendalism) 便自然地應運而生。……在黑暗時期，戰爭與侵略頻繁得很，萑苻遍野，四去刦略，因此一個農人（小農）的能事，除了托庇於最近的富有地主之外，別無他法。爲着要使自己及其妻孥獲得安全保障，他簡直願意支付任何代價，甚至於將自己的農場交付大地主，繼續在自己的土地上以佃農的身份爲新主人工作，祇求能生活而已。另外一些窮人既然無地可貢獻……。

「我們從上面這些情形，看到封建主義是一件自然成長的東西，在當時那種混亂的環境

中，這是惟一可能的事。」(World History)

所以，蠻族的入侵，並沒有帶來封建制度，封建制度是蠻族摧毁了羅馬帝國後，歐洲人民爲適應現實需要而自然發展的，並非政治力的强制執行而產生的。

印度的種性制度就不同了，阿利安人侵入印度後，爲保障統治階級的既得利益，創出一套嚴謹殘酷的種性制度，加諸土人，並用婆羅門教的乖謬教義，來維持社會的平衡，來痲醉愚夫愚婦，這種殘忍的階級制度，居然延續了幾千年。所以種性制度與封建制度在本質上是有些不同的，在程度上也大有差別，在時間的長短上則相差更遠了。

## 九、總結

非常遺憾地，我發現徐先生已經鑽入牛角尖了，老是以先存的成見，來挑人家字句的毛病，不肯冷靜地分析其語意，其結果是根據歪曲所造成的錯誤前提，作一系列的錯誤推論，以達致攻訐他人，打擊他人，及入人於罪的目的，這種用心和行爲是不能想像的。如果，徐先生有更好的見解、更好的辦法，可以强國而富民，大可光明正大地提出來，貢獻國人、造福國人，爲苦難的同胞開創一條大道。爲什麼當別人熱心想使中國現代化時，你却找各種藉口，挑各種枝節的毛病，來打擊他人，來阻碍他人，請問徐先生居心何在？挑人瘡疤、吹毛

求疵的文章，徒然引起人家的反感，對你是有損無益的。

「世界上有許許多多的事情，用意儘管是善的、好的，而其結果是惡的、壞的」，我一點也不懷疑徐先生的「謀國之忠」與「愛國之誠」，可是盲目的「溺愛」傳統文化的結果，適足以扼殺它、摧殘它。

試想，當人家的社會噴射式地向前飛奔時，我們實在沒有理由因爲「老牛破車」比較穩定這個微小的藉口，而拒絕汽車、拒絕改革，我們祖宗已經誤了我們好幾回了，難道我們還要再誤下去嗎？時間已不容許我們再猶豫、徬徨了，我們必須下定決心，脫下長袍，勇敢地跳上這急駛的二十世紀之時代列車，不要再彈「科學並不萬能」的酸葡萄的調子。

另外，徐先生還說「順便勸告黃先生，世界上有兩種行業，決不可缺乏歷史知識；一是幹政治的，一是幹新聞雜誌的」，謝謝徐先生的指敎，我的歷史知識的確貧乏得可憐，我今後將更努力地改進自己，並希望「歷史知識豐富」的徐先生，隨時指敎是幸，阿彌陀佛！

徐先生又警告我說「假定黃先生今後的文章，還是和這次的一樣，則在現時環境下，作一個中國人，而不遭到侮辱、迫害、幾乎是不可能的。」恕我愚昧，我實在想不出我身犯何罪？罪犯何科？要遭到誰的「侮辱」與「迫害」？要遭到什麼樣子的「侮辱」與「迫害」？這倒要請徐先生啓蒙一下。

## 十 再說幾句

徐先生文章還說「你們專以侮辱祖國文化爲職志的天足式思想……」「……總比存心賣國，因而把國家的根基拔掉的一羣，或者容易補救一點吧！」。

我想，世界上沒有人那麼傻，會無緣無故地罵起自己來，尤其在保守的中國社會，批評傳統文化和輸入科學文明的主張，往往是和「不愛國」「賣國」拉在一起的。的確，這批人太傻了，你不看社會上有多少人，坐的是一九六一年流線型汽車，住的是洋房，享受的是洋人設備，碰到某種場合，就逢場作戲地空喊幾句「孔夫子萬歲」。他們就變成「愛國者」；就變成「學者」；就可以名利雙收，備受尊敬；就可以在貧窮落後的社會裏，享受貴族式的生活。「你們專以侮辱祖國文化」的這批人，的確太傻了，你們高喊「科學文明」「物質文明」的結果，是「賣國」，是緩步當車，是穿破衣爛褲，是吃青菜豆腐。所以，我勸你們還是及早猛醒吧！不要再作自殺式的死亡進軍了，誰跑得最快，誰就死得最早，嗚呼！

最後，我想鄭重地告訴徐先生，「愛國之忱」我自認並不見得比徐先生差。也正因爲如此，我們才不願眼睜睜看這個有前途：有希望的民族走入毀滅的道路，才希望輸入科學文明來强化自己，更新自己。事實上，我也一度是傳統文化的盲目崇拜者。可是，當我接觸了西

洋的學術後，我的美夢幻滅了，我所建立起來的中國式思想，嚴重地受到這新興的科學之震撼。我才認眞地跳入西洋社會科學的書海中。這個轉變的過程的確是痛苦的，但是，我忍受了。我發現西方文化嚴謹的理論系統，精確的客觀知識，和我們的由含糊籠統的空名詞所堆砌起來的學問，表現出强烈的差別。因此我勇敢地犧牲已有的成果，在這一方面從頭做起。

我的意思是說，改革社會、解決問題，怒目橫眉地袒護傳統文化是成事不足的。惟有承認事實、承認一無所有，勇敢地、大規模地輸入西洋的科學文明——這客觀的、有價值的知識，才是解決今日問題的唯一方法。不再空喊文化口號過日子，不要再高叫什麼精神文明。

老實說，我也和徐先生一樣，非常厭惡現狀，非常痛恨這種文化附庸、經濟附庸的現狀，我也意識到洋人內心對中國是如何輕蔑鄙視。然而，我們必須冷靜下來想一想，必須抑住悲痛，今日的我們，惟有暫時寄託在西方科學文明的基礎上，以它們的滋養，滋養我們自己、繁榮我們自己。高叫獨立、綜合，徒然延長我們悲慘的命運。

最後，我希望國人不可因愛國而掩飾傳統文化的弱點，而拒絕西方的科學文明；也不可因西方國家的强盛、繁榮，而稍減自己的「自信心」與「愛國心」。「萬丈高樓從地起」，「停滯卽退步」，時間是寶貴的，多少勤儉、忠厚、貧窮、愚昧的同胞，正等待着我們的有效幫助，願我們下定決心開始做吧！

（五十四期。五十一年四月一日）

# 也算「微辭」

東方望

我經常照顧跛子李的書報攤兒，跛子李對他的這個爛攤兒，頗有一份偏愛，甚至慣以「萬全堂」自豪。事實上也確不含糊，只要在臺灣能夠行銷的中外報章雜誌，它總擺得五花八門，應有盡有。但近來，在這個攤兒上再找不出一份「民主評論」。

爲什麼？

因爲有下面這一段並不肉麻而頗有趣的「轉變」在。

跛子李說：我們旣要「打破沙鍋紋（問）到底」，我且舉兩個實例來讓你們去體會體會：

龔德柏先生在「大家看我是怪物」裏，曾談到辦京報的邵飄萍。龔先生指出『金錢主義的報紙首推京報』，而主辦人邵飄萍更是一個『無錢不要』的壞蛋。又指出『十三年三月

底，這時顧維鈞任外交部長，王正廷以「中俄交涉督辦」之名義，與俄國加拉罕在北京辦理中俄復交問題，雙方達成協議後，公佈條約草案，顧維鈞表示否認。京報大罵顧維鈞。顧維鈞派人與邵飄萍交涉，一次給五千元，並將邵每月所得外交部津貼六百元，增加至一千元。次日京報卽轉變論調，由攻擊顧維鈞，改變爲攻擊王正廷，使世人大爲驚奇。』龔先生對這一頁醜劇的結語是：『在古今中外之報界史中，二十四小時之內；如此轉變態度者，當推京報爲第一。由此邵飄萍之臭名，更爲人所不恥。』

這是一個實例。

兩個月前，徐復觀教授在其創辦的「民主評論」上發表了一篇大駡胡適的文章，題爲「中國人的恥辱，東方人的恥辱！」劈頭就這樣駡起：『自從政府任命胡適博士充當中華民國的中央研究院院長以後，我一直有兩句話想公開說了出來。但因爲胡博士害了一場大病，便忍住不曾說。今天在報上看到胡博士在亞東科教會的演說，他以一切下流的辭句，來誣衊中國文化，誣衊東方文化，我應當向中國人，向東方人宣佈出來，胡博士之擔任中央研究院院長，是中國人的恥辱，是東方人的恥辱。我之所以如此說，並不是因爲他不懂文學，不懂史學，不懂哲學，不懂中國的，更不懂西方的，不懂過去的，更不懂現代的。而是因爲他過了七十之年，感到對人類任何學問都沾不到邊，於是由過份的自卑心理，發而爲狂悖的言論，

想用誣衊中國文化，東方文化的方法，以掩飾自己的無知，向西方人賣俏，因而得點殘羹冷汁，來維持早經掉到厠所裏去了的招牌，這未免太臉厚心黑了。』

兩個月後，徐復觀教授在九卷五期「文星」的「追思胡適之先生專號」裏也湊其熱鬧，竟發表了一篇大捧胡適的文章，題爲「一個偉大書生的悲劇——哀悼胡適之先生」。劈頭就這樣捧起：『剛才從廣播中知道胡適之先生已於今日在中央研究院院士會議的酒會後突然逝世，數月來與他在文化上的爭論[1]，立刻轉變爲無限哀悼之情。』接着又捧之曰：『胡先生二十多歲，已負天下大名。爾後四十多年，始終能維持他的清望於不墜。今日以中央研究院院長的身份，死於其位，也算死得其所。』接着再捧之曰：『我於胡先生的學問雖有微辭[2]……但他在自由民主之前，從來沒有變過節，也不像許多知識份子一樣，爲了一時的目的，以枉尺直尋的方，在自由民主之前要些手段。』

因此，我跛子李雖然不懂文學，不懂史學，不懂哲學，不懂中國的，更不懂西方的，不懂過去的，更不懂現代的，一切都比不上徐復觀教授；但却敢下這個結語：在古今中外之褒貶文章中，兩個月之內，如此轉變態度者，當推徐復觀教授爲第一。

這又是一個實例。

最後再補充一句：王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。我的報攤兒上從此不願再見「

民主評論」，其義蓋本乎春秋。

望曰：了不起，了不起，瞧不出一個擺報攤兒的，其頭腦竟比一個大學教授，還合乎邏輯。這也可以說是「禮失而求諸野」啊。

（五十四期。五十一年四月一日）

❶徐教授過去雖不斷地罵胡適，但胡先生從來就沒有片言隻字對他計較過，這應該是不「爭」之「論」。

❷那樣潑婦罵街式的漫罵和人身攻擊，居然自謙曰「微辭」，不愧爲東海大學的教授。

# 適之先生「康南耳君傳」的最後校改

胡頌平

適之先生的「康南耳君傳」是在一九一一年（宣統三年）九月三日脫稿的，到了一九一五年（民國四年）始由「留美學生季報」春季第一期發表。

去年十二月九日和今年一月九日，在美國賓州（Pennsylvania）的任以都和在佛州（Virginia）的任以安姐弟兩人曾先後給先生來信，都提起此文。先生是今年一月十日搬出臺大醫院，暫住福州街二十六號，繼續休養。一月十八日，才覆了他們姐弟一信。信上說：

> 上次你們兩人都提及去年叔永曾寄給你們「留美學生季報」上的一篇「康南耳君傳」，…我自己已沒有存本了，你們若能替我留一個 Photostat Copy，——我記得此傳篇幅不長，因爲是古文體裁，——我更感激了。

二月七日上午十時五十分，我陪先生到了南港中央研究院。就在這時候，接到任以都的覆信，「康南耳君傳」的影印本也附來了。先生看見自己五十一年前的舊作，十分高興。立刻遞給我先看。到了十二時四十分，我們從南港動身回到福州街，這本影印本也帶回來了。

二月十日下午三點鐘光景，先生對我說：「康南耳是一個有天才的人，他沒有受過什麼教育，但他的成就多大！我已修改了十幾處。」先生指着文中「君所遺之田」的「田」字說：『這裏的「田」字應該是「地」字。那時綺色佳的官地都長滿原始的樹木，要把樹木砍了，連樹根也挖了，才能變成可以耕種的田。那時我的年紀輕，就誤用「田」字了。』先生又說：『我想考證一下寫這篇「康南耳君傳」的年月。你如方便的話，可否將你家的「胡適留學日記」借給我一查。』我家的「胡適留學日記」是先生送給我的。我立刻回家去取來。先生翻了留學日記之後，寫了二月十日的日記。這篇日記，就是以後附在「康南耳君傳」的「自記」。

我曾把先生的修改本和日記用複印機複印了二份。都不很清楚。於是先生再交王志維兄帶到南港去打字油印。「文星」上期發表的，就是根據打字油印本。

二月廿三日下午兩點四十分，我到了福州街廿六號，正在玄關脫鞋時，先生從書房裏出來對我說：今天下午三點鐘，吳健雄在臺大化學館演講「對等律」，你爲什麼不去聽聽貴同

學的演講？先生說話往往這樣風趣的。我又連忙趕到臺大去，等我聽完演講之後再回到福州街，已是五點十分了。我向先生報告吳健雄的演講情形。接着，袁家騮的電話來了。先生在電話中對他說：「我已知道健雄今天演講的成功，我很高興。請你替我賀賀健雄。」這個電話掛了之後，先生說：『今天下午我又把「康南耳傳」作了最後的校改，你先看一遍。』先生又給我十二本未曾校改的「康南耳傳」，一張便條，用紅原子筆寫了下面的字樣：

**校改本，送給**

徐高阮　毛子水　臺靜農　姚從吾　臺大圖書館　成功大學圖書館　李敖　蔣孟鄰

沈宗瀚　錢天鶴

先生吩咐我：等這兩天院士會議忙過後，請你照我最後的校改本改正後分送給他們。我一看這個便條。便問沒有給中央圖書館的嗎？先生說：我忘了，你也給它一本。這時大概是五時四十多分鐘。

我一個人坐在餐廳裏開始做我的改正工作了。到了六點二十多分鐘，我還只改了幾本。這時先生從書房裏出來到廁所去，經過餐廳門口，看見我還坐着在工作，他慈祥的笑着對我說：「頌平，這是不急的工作，你有空時去作好了，用不着在此地趕的。回家太晚了，你太太不會怪你嗎？」我帶了一本先生的最後校改本，其餘已改和未改的十二本，一張便條紙回

家了。等我全部改好分別送出時，先生已經作古兩個多星期了。

誰知道這是先生交給我的最後一次的工作！

今天中午蕭孟能先生來看我。他說「文星」上期發表的「康南耳君傳」不是先生最後的校改本，所以本期要照最後校改本做了一個「校訂表」來訂正。還要我寫一點先生校改此文的經感。我很感佩蕭先生辦理雜誌的認眞精神。

（五一、三、廿七）

（五十四期。五十一年四月一日）

# 我們所應該效法的高本漢先生

黎東方

高先生是瑞典人，姓 Karlgren，名 Klas Bernhard Johannes。高本漢三字，是他自己所起的中文姓名。本漢兩字語意雙關，一方面是 Bernhard 的譯音，一方面也表達了他對於漢學的愛好。他曾經以幽默的口吻，向趙元任先生說，「我本來是漢人呢！」

他生於一八八九年十月十五日（光緒十五年九月二十一日），現在虛歲七十四，足歲七十三齡。他是今日全世界的漢學家之中，數一數二的祭酒。他不僅是年高德劭而已，他的種種成就，早就是漢學若干部門的里程碑，有些已被公認爲未來新建築的基石。

孔子一生，「學不厭，教不倦」。高本漢先生也足以當此六字而無愧。孔子是「吾十有五而志於學」，高先生是「吾二十而有志於漢學」。孔子爲了研究夏禮，到了杞；爲了研究

殷禮，到了宋；在齊國聽到韶樂，三月不知肉味。高先生於弱冠之年，離開美麗的湖濱故鄉榮考兒蘋（Joenkoerping），先後負笈於京城之北的烏勃沙拉（Uppsala），法國的巴黎，與中國的北平等地，探水求源，用法文寫成了劃時代的偉著：「中國音韻學研究」(Etudes sur la phonologie chinoise)。這部偉著的第一版，有三百八十八頁，在一九一五年五月出版，作爲他的博士論文。五月二十一日，烏勃沙拉大學授受了他的論文，授給他博士學位。同年，他把這初版的「中國音韻學研究」開始加以擴充、改寫，分作四册，共八百九十八頁，於一九二六年出齊。算來，他又花了整整十一年的工夫。

這一個大部頭的「中國音韻學研究」，非外行人如我所敢妄贊一詞。董同龢先生卽將專撰一文，詳論高先生在這一方面的貢獻。把「中國音韻學」譯成中文的，是誰呢？是趙元任，羅常培，李方桂三位先生。他們三位，肯不辭辛苦，把這部書翻譯出來，而且把所有的註音改用國際音標，又做了一些校勘工作。這部書的價值也就可以想見了。

本來，高、趙二先生彼此並不認識。高先生與丹麥的地質學家兼考古家安德生（J. G. Andersson）頗有交誼，而安德生先生和丁文江先生是老朋友。於是，安先生寄了一部「中國音韻學研究」給丁，丁就轉送了趙先生。這件事，被胡適之與傅孟眞兩先生知道。結果，在胡、傅兩先生的鼓勵與支持之下，加上羅、李兩先生的協力合作，「中國音韻學研究」的中

譯本於民國二十九年（一九四〇），在上海出版。經費的來源，是胡先生所主持的中華教育文化基金委員會編譯委員會，負責發行的是商務印書館。

從一九一五到一九四〇，中間已經有了二十五個年頭。高先生在這二十五個年頭，寫了不少其他的書與專門性的文章。其中最重要的幾部，是：

「**中國語與中國文**」(Ordet och pennani Mittens rike)，瑞典文原本，一百九十六頁，一九一八年出版，英文自譯本(Sound and Symbol in Chinese)，一百一十二頁，牛津大學出版社，一九二三年出版。中文張世祿譯本，上海商務印書館，民國二十一年（一九三二）出版。日文岩村忍與魚返善雄合譯本（「支那言語學概論」，包括「中國語言學研究」與「論中國語之拉丁化」），三百七十二頁，東京文求堂，一九三七年出版。

「**中文與『中日文』之分析字典**」(Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese)，英文原本，四百三十六頁，巴黎格特納兒書店(Geuthner)，一九二三年出版。其中第九頁至第三十三頁，趙元任先生譯爲中文，載在所著「高本漢的諧聲說」（清華「國學論叢」第一卷，民國二十六年出版）；王靜如先生亦將此第九頁至第三十三頁譯了一遍，標爲「中國古音切韻之系統及其演變」，載在民國十九年中央研究院歷史語言研究所集刊，第二卷，第一八五至第二〇四頁。「左傳眞僞考」(On the Authenticity and Nature of the Tso

Chuan)，英文原本，載在一九二六年「瑞典格特堡大學學報」(Goeteborgs Hoegskolas Arsskrift)，第三十二卷第三號。中文陸侃如譯本（「左傳眞僞考及其他」），一百五十九頁，有胡適序，衞聚賢跋，上海新月書店，民國十六年初版；上海商務印書館，民國二十五年再版。日文小野忍譯本「左傳眞僞考，附支那古典籍の眞僞について」，一百五十四頁，東京文求堂，一九三九年出版。

**「中國語言學研究」**(Philology and Ancient China)，英文原本，一百六十七頁，一九二六年，同時在挪威奧斯羅城阿生胡格公司 (H. Aschenhoug & Co)，及德法英美四國四家書店出版。日文高畑彥次郎摘譯本（「文獻學と古代支那」），載在一九三二年京都支那學雜誌，第六卷第三號，頁一一七至一四二。中文賀昌羣譯本，民國十五年上海商務印書館出版。

**「周禮原文及左傳原文的最初歷史」**(The Early History of the Chou Li and the Tso Chuan Texts)，英文原本，六十頁，載在一九三一年「瑞典遠東古代博物院院刊」(Bulletiu of the Museum of Far Eastern Antiquities)，第三卷。

**「詩經研究」**(Shi King Researches)，英文原本，六十八頁，載在一九三二年瑞典遠東古代博物院院刊，第四卷。

「老子的詩的部分」(The Poetical Parts of Lao-tsi)，英文原本，四十五頁，載在一九三二年，瑞典格特堡大學學報第三十八卷、第三號。

上列這兩部書，已由董同龢先生摘譯爲中文，載在所著「與高本漢先生商榷自由押韻說，兼論上古楚方音特色」一文之中，民國二十七年中央研究院歷史語言研究所集刊第七卷、第四號。

「漢語詞類」(Word Families in Chinese)，英文原本，一百一十六頁，載在一九三三年，瑞典遠東古代博物院院刊（以下簡稱「院刊」）第五卷。日文高畑彥次郎摘譯本（「最近一九二七年以後の古韻研究」），載在一九三六年京都東方學報，第七卷。中文張世祿譯本，民國二十六年上海商務印書館出版。

「絲國雜談，中文與『中日文』之文字與發音」(Grammata Serica, Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese)，英文原本，四百七十一頁，載在一九四〇年「院刊」第十二卷。北平版單行本，一九四一年出版。

這「絲國雜談」在份量上與價值上，比起他早年的「中國音韻學研究」來，可稱雙璧。然而，到今天還不曾有中文譯本。高先生並且在一九五四年寫了一部「古中國語及遠古中國語之發音學節要」(Compendium of Phonetics in Ancient and Archaic Chinese)，計一百五十

七頁，載在「院刊」第二十六卷。所謂「節要」，實際上不僅是節要，而是兼有了「精華」與「修正本」的特色，把他本人多年來的若干創獲與別的權威學者（如趙元任先生）的意見都放在裏面。這「節要」，正如「絲國雜談」，也尚無中文譯本。

我們稍可自慰的，是：高先生的「詩經注釋」(Glosses on the Kuo feng Odes; Glosses on the Siao ya Odes; on the Ta ya and Sung Odes)，已經在張曉峯先生的鼓勵與支持之下，被董同龢先生譯了出來，交給教育部中華叢書編審委員會出版。英文原本共五百二十頁，分載於一九四二年「院刊」第十四卷，一九四四年「院刊」第十六卷，一九四六年「院刊」第十八卷。中文譯本合訂兩册，共一千一百三十頁，附索引二十六頁，於民國四十九年七月付印，民國五十一年春天出書，由「臺灣書店」與「集成書局」分任國內國外的總經銷。

董先生除了翻譯原本以外，也做了校勘的工作。他和趙、羅、李三位先生一樣，是高先生的諍友。高先生在譯本的「贈言」中說：「我畢生從事中國文化的著述，只有愛護本國文物歷史而從事研究的中國學者是眞正的知音。」

有了高先生的「注釋」與董先生的譯文，我們這一代與下一代以及將來的中國的讀書人，便不難把詩經眞正讀懂。二十四年四月八日胡適之先生在第一四六號「獨立評論」上寫

過一篇文章，——「我們今日還不配讀經」，確是有感而發。筆者過去雖在私塾中把詩經朗誦了好多遍，而始終被古老的支離附會的各家「註疏」弄得如入五里霧中。後來，念到了李雅各 (James Legge)，賈雅士 (H.A. Giles)，與魏賴 (Arthur Waley) 等人的英文譯本，才似懂非懂地領略了若干首的奧妙。現在有了高、董二先生鋪好路，我們大家便頗有脚踏實地的樂趣了。

我希望，文星書店趕緊把高先生的「詩經英譯」(The Book of Odes) 影印出來，讓我們可以對照「注釋」來讀。我爲了這件事，特地向高先生代求同意，高先生已經在今年三月十六日復我的信中慨然表示同意了。高先生而且允許：把他的著作的任何一種影印出來，供應給中國的學人。

「詩經英譯」的原本，分載於一九四四年「院刊」第十六卷，一九四五年「院刊」第十七卷。

高先生繼「詩經注釋」與「詩經英譯」之後，也整理了書經。他在一九四八與一九四九兩年發表了「書經注釋」(Glosses on the Book of Documents)，共四百二十一頁，分載於「院刊」第二十卷及第二十一卷。一九五〇年，他發表「書經英譯」(The Book of Documents) 共八十一頁，載在「院刊」第二十二卷，並且發行了單行本，交由格特堡的一家書店出版。

我希望，這部「書經注釋」也有像董同龢先生一樣的好學深思之士把它譯爲中文。至於「書經英譯」的影印本，則不妨「提前」出現於臺北。

「書經注釋」的內容如何，水準如何，讀過董譯詩經注釋的人不難想像。我學一個很小的例子來說，高先生關於般庚三篇次序的編排，對俞樾在「羣經平議」中的說法表示異議。高先生確是一位訓詁家，而他的訓詁不僅有中國的漢代以來的文字學與音韻學爲「體」，並且有瑞典人的邏輯與法國人的條理爲「用」。

書經是若干篇歷史文件。他能把書經也訓詁得十分成功，可見他兼有歷史家的素養。

他對歷史學的貢獻，除了「書經注釋」以外，又有若干部關於器物及其銘文的研究。最早出版的，是一九三四年的「初期中國鏡銘」(Early Chinese Mirror Inscriptions)，載在「院刊」第六卷，計七十二頁。其後，從一九三六年到一九六〇年，又陸續發表了下列各篇：

「**中國青銅器中之殷與周**」，計一百四十八頁，圖片五十六幅；

「**中國青銅器之新研究**」，計一百一十八頁，圖片六十四幅；

「**淮與漢**」，計一百二十五頁，圖片八十幅；

「**越南東山初期之年代**」，計二十八頁，圖片二十幅；

「**殷代的幾件兵器與工具**」，計三十五頁；

「再論殷代飾文之甲與乙兩種型」，計二十二頁；
「赫勒希特羅姆（Hellstroem）所藏青銅器」，計三十八頁，圖片五十八幅；
「遠東古代博物院的幾件青銅器」，計二十五頁，圖片四十二幅；
「略論初期青銅銘文的文法」，計三十七頁，圖片二十六幅；
「皮勒斯伯里（Pillsbury）所藏中國青銅器目錄」，計二百二十八頁，圖片一百一十二幅；
「遠東古代博物院的幾件新收的青銅器」，計十四頁，圖片三十幅；
「四件青銅器小注」，計十六頁，圖片八幅；
「賚生（Wessen）所藏青銅器」，計二十頁，圖片三十八幅，插圖十三幅；
「幾部青銅器目錄的旁註」，計四十三頁，圖片七十四幅；
「續幾部青銅器目錄的旁註」，計二十四頁，圖片五十四幅。

高先生發表這許多極有價值的有關中國青銅器的著作，而我們中國人尚未翻譯，亦未介紹！

事實上，高先生所定的周代青銅分期標準，已爲西洋若干考古家所接受。高先生不僅重視銘文的正確字義，也注意到花紋、體形與質料。

關於一般的歷史，高先生另有一部大著：「古代中國的傳說與崇拜」(Legends and Cults in Ancient China)，計一百六十七頁，載在一九四六年的「院刊」第十八卷。此外，高先生有很多短篇的論文與書評，多到不勝枚擧。林語堂先生翻譯過他的「答馬斯貝囉論切韻之音」；原文的標題是「古中國語之再建」(The Reconstruction of Ancient Chinese)，而內容是答復馬斯貝囉 (Henri Maspero) 關於切韻的辯難。林先生以散文及小說名家，出身却是不折不扣的語言學者 (philologist)，當年在德國所寫的博士論文是關於中古德文的。

高先生本人偶爾也寫些散文，有時甚至寫一兩本小說作爲消遣。他的小說頗爲暢銷，易家樂先生知道得很淸楚。我所知道的是：高先生用瑞典文寫過一本「蔣介石傳」，雖則篇幅不多（三十二頁）却也替我們中國贏得了不少北歐友人。高先生的英文、法文、中文，都好到了最高峯，他的瑞典文之好，當然不在話下。

他和胡適之先生的文字姻緣頗深。胡先生的傑作「吾我篇」，「爾汝篇」，很可以和他的「原始中國語爲變化語說」對照着看。這一篇妙文，是用法文寫成的，題爲 Le Proto-chinois, langue flexionelle，計二十八頁，載於一九二〇年法文亞洲學報第十五卷；中文馮承鈞譯本載在「東方雜誌」第二十六卷某期。

高先生一向對中文文法不肯輕易立論。到了一九五一年，他才繼「原始中國語」之後，寫下一篇二十七頁的「中文文法游談」(Excursions in Chinese Grammar)；次年，續寫了一篇「中文文法新游談」，也只有三十頁。這兩篇均很實在，而高先生謙稱之爲「游談」。

他對於高深的漢學既已作了如許的貢獻，對於初學的人却絲毫沒有架子，其熱心堪比於孔子的循循善誘。他在一九四六年曾用瑞典文寫了一部大衆化的「論中國語」(Fran Kinas Sprakvaerld)；此書在一九四九年有英譯本在美國出版(The Chinese Language, an Essay on Its Nature and History. Ronald Press, New York)，頗引起了一般美國人學習中國語文的興趣。他又在一九四九年用瑞典文寫了一部「中國語入門」(Kinesisk Elementarbok)；這一部書立刻就有人譯成丹麥文(Kinesisk Begynderbog)。

承他不棄，他在一九四八年春天偕同夫人遨遊美國之時，騰出時間，到我所任敎的布魯克林學院(Brooklyn College)對我的學生講演，又和他們一齊到龐曾濂先生夫婦在長島的寓所，盤桓了一整天。他告訴我的學生：要研究中國文化，必須先學中文；而外國人之學習中文，應該先學文字，後學語言，先學文言，後學白話。

他老人家著作等身，老而愈壯。現在，他仍在著書。他在母校烏勃沙拉大學，格特堡大學，瑞京司導克浩姆大學，均敎了不少年，同時兼任遠東古代博物院院長，於一九五九年退

休。最近的一篇著作是：「遠古中國語之四聲」。

幾十年來，他一直是我國中央研究院的通訊研究員，瑞典、丹麥、英國等幾個國家的國家學會的會員或名譽會員。他也擔任過格特堡大學的校長。在這些榮譽之上，他有另一更大的榮譽，那便是：全世界的漢學家對他一致欽服。

（五十五期五十一年五月一日）

# 漫駡不能推行西化

葉一風

李敖先生最近接連着給談中西文化的人「看了兩次病」，他所表現的熱情和博覽，值得佩服。一個青年能够注意問題、討論問題，的確是社會的進步，卽使他說話的禮貌差了點，但是看在他善良的動機上，我們應該注意他說話的內容，而不必計較他的態度。可是，不曉得他是因爲聽到人家的鼓掌而得意忘形呢，還是他的性格眞是如此，他駡到後來，完全失去了公平，失去了分寸。

他在兩篇文章裡的表現是，態度愈來愈激烈，話頭愈來愈霸道。他覺得唯有他自己的見解才是百分之百的正確，決不允許任何人對他的主張有一點點的修正，有一點點的補充，十足是一副教主的神態。而他筆下的氣勢，眞是「順我者生，逆我者死」，大有領導「全盤西

化」的革命精神，而不像是從事學術的討論。

不過，漫罵決不是推行西化的好方法。李先生如果想救中國，想貫徹他的主張，請多多的考慮我這句話。同時，蠻橫無理的態度，倚仗「年老」固然不可以，倚仗「年少」同樣的不可以。

李先生一心認爲西方文化是個美人，卽使她有「花柳病」，也不必「預防」，甚至以爲「咱們也無從預防起」。「留得美人在，何愁病不除？」這股子熱情，寫小說可以，作爲他個人的選擇也未嘗不可以，但是，他「沒有資格」替我們大家作個決定。

我十分服膺西方「開放的社會」(open society)和「開明的胸襟」(broad mindedness)的主張：場地公開，有貨色儘可以擺出來（儘管如此，文明社會對於販賣毒品，還是加以禁止的）。何必氣勢洶洶的大吵大鬧。我們現在的社會裡，究竟有誰在阻擋我們賣（或買）西方的「膏藥」呀！假使說中國的西化運動不夠迅速，不夠普及，李先生爲什麼一味責備固有文化在絆脚，而不反過來想想是否我們對於西化，推行得還不夠積極呢？李先生既然說過誰也沒有資格訂定取捨標準，而主張由「我們小百姓在西方文明猛撲下的自動吸收」。那麼，西方文化不經過介紹來擺在我們大家的面前，我們又怎麼樣能自動來吸收呢？沒有人開西餐館子，我們到哪裡去吃西餐？沒有人進口西藥，我們怎麼知道有各種特效藥？沒有許多人來作廣泛的介紹，我們

對於西方的文化，怎麼能够有深入的、正確的認識呢？李先生是認爲我們應該坐着不動，等待西方的推銷員上門來兜售嗎？

如果李先生覺得西方文化的介紹工作是需要的，那麼，他爲什麼對一些多少年來實際介紹西方知識的人們，不斷的予以冷嘲熱諷呢？這就是他推行西化運動的辦法嗎？至少我覺得，他這樣輕輕地三言兩語，把人家的努力一筆抹殺，是十分不公平的，而且是不懷善意的。

推行西方的自由民主，和科學工藝，是西化運動的主要目標。凡是能使青年們接觸到西方文化的人，在這一方面，都是在盡他們最大的努力。爲什麼在人家客觀的介紹一些近代學說的時候，就說這是「援引幾個洋學者」，來「走私毒害」呢？對於人家指出過去中國文化中，並非沒有可以尊重的地方（這樣想法的人太多了），爲什麼就說人家的「動機」，是在出賣人格，以取媚政府呢？爲什麼在人家對事實作客觀的討論（對於歷史上茹苦含辛教子成名的寡母的同情和尊重，並不就等於提倡現代人守寡，更不是主張恢復貞節牌坊，這是很明顯的），立刻就加以主觀的歪曲？譬如我們承認萬里長城當初有過禦敵的作用，而且承認它本身是一項了不起的工程（雖然這項工程，同時也正表現出令人切齒痛恨的暴政），但是，誰也不會歪曲的想到，這是在主張我們今日再築一道萬里長城，來防範「西方文明的猛撲」吧？

我覺得怎麼樣使中國順利的走上西化的途徑，「推銷術」是大可以學一學的。破口大罵，總不是推銷商品的好方法。不管是說自己的商品怎麼樣好，人家的貨色怎麼樣有毒，但是，總得有實在的貨色拿出來，才是最重要的。我覺得現在有心報國的人雖然很多，但是在西方文化的介紹上，還嫌不够。希望李先生能够把罵人的勁兒，使在有益的實際工作上才好。

我不知道，李先生爲甚麼對中國的西化，看得如此的悲觀。對我們的固有文化，又爲甚麼如此的痛心疾首。我覺得有志青年同心協力來推行西化，祇要有足够的努力，事情就用不着悲觀。而我國的固有文化中，也並不是全然沒有值得保留的地方。像他這樣激烈的主張「全盤西化」，眞是使我擔心「沒有了中國」。引用我一個朋友的想法，全盤西化的主張，是不是連方塊字也可以取銷，索性用英文來代替好了（非洲國家中，不是沒有以西方的語文，作爲他們本國的語文的），那不是更能够使我們小百姓直接吸收西方文化了嗎？三百多年來，在中國的滿洲人，已經「全盤」漢化了。李先生要我們「全盤西化」，是不是也以這樣的結果作爲目標呢？假使他不是這樣的想法，而認爲保留一點民族的特性也無妨（例如他並不反對穿旗袍），那麼，也就不必那樣蠻橫的反對人們對於固有文化的研究。假使我們在推行西化運動上，有足够的實在的東西介紹出來，讓全體人民來作適當的選擇，中國的充分現代化，也就自然水到

渠成。

而最要緊的是，我們要把推行西化這件事，做得令人同情。我們全體人民誰不想祖國强大？誰又不想改善我們的生活環境？就是那些被李先生指摘爲「傳統派」的人們，也決不會不讓自己的孩子接受現代教育，也不會對人類在太空方面的成就，加以輕視。他們之中，鼓勵子女學習理工，或把子女送到西方去讀書的，比比皆是。從他們對自己孩子的教養上看來，已經透露出他們對西方文化的屈服。我想，袁世凱要是能活在今日，眼看他自己的孫子，孫媳婦成爲舉世尊敬的科學家，也一定感到無限的欣慰。所以，青年們自己的努力，才是最重要的關鍵。李敖先生是不是也同意青年們應該不再推諉責任，努力的多多介紹「西方的眞東西新東西」呢？

（五十五期。五十一年五月一日）

# 性觀念與文化

林宗源

在西方普通人一提到「性」底問題，往往就帶着一種像在談勞工問題，核子問題那樣的見地，以爲這個問題是我們二十世紀才有的產物。認爲希臘時代，舊石器時代，並沒有所謂「性」的問題。其實早在亞當的祖先前，人類就被這個問題所困擾了。

在自然界中，我們可以看到動物的性擇，如公鳥以悅耳的鳴聲或以美麗的羽毛來吸引雌鳥；牡鹿用其角，雄鷄用其距來爭奪異性。我們人類却以社會地位，經濟勢力，血統優劣，個人的英雄表現，以及個人特殊的能力等等來做爲擇偶的條件。譬如在印度，儸倮是「卡斯特」(caste) 的社會，禁止與不同卡斯特的人通婚。美拉尼西亞西北部的特洛布理安特島人(Trobriand Islanders)，認爲能歌善舞的人，可以得到女人的青睞。這就是原始社會的無形

財產。在歐美，富翁的金屋藏嬌和離婚是司空見慣的。中國的財主還可以公開的娶幾個姨太太。這些選偶的條件，不論在未開放社會或所謂文明社會都存在的。只是在方式或份量上有所差異而已。

在人類學上，我們可以看到史前人類對於地母（earth-mother）或生殖器的崇拜（phallic worship）。生殖器崇拜以後又演成爲狂歡節。這些都可以看出性在原始社會的重要性。在歷史上或文學作品上，我們也可以看到性對文化的影響。如克麗奧派特拉對羅馬大將安東尼的媚惑以圖挽救埃及的危亡；據聖經的記載夏娃對亞當的誘惑使我們人類被逐出伊甸園，人類才有今天生老病死的劫數。中世紀的教皇、神甫，「祂」們也脫不了性的煩惱，爲「祂」們的「羔羊」製造了不少「未合法」的子民。不管釋迦牟尼如何遁避塵寰，人類還是脫不了社會生活，人類還是有性的困擾。

爲什麼中國人談性「色」變？那些道貌岸然的衞道者，一聽到性就大嘆「世風日下」！可是暗地裏却左擁右抱，一部份年輕人則充滿渴望的好奇心，欲一窺廬山眞面目。這些都不是正常的心理。青春期是青年人性的最困惱時期。性生活沒有得到諧和的中年夫婦，往往在中年時期鬧出家庭糾紛。我們難道不能勇敢的面對事實？我們難道不能做到「無恐懼的愛」？這就必要公開地提倡性教育，灌輸性智識。單憑「相敬如賓」那套說法，是無法解決問

題的。

## 一、性二分法

「性」一般界定爲動植物具有產卵或產精的能力。單細胞生物如阿米巴、草履蟲之類，既不能產精，又不能產卵，只能行無性生殖。一個個體，如果同時具有產精及產卵的能力，是爲 hermaphrodite（在生物學上，爲雌雄同體或雌雄同株。在精神分析學上，hermaphrodite 界說爲具有兩性性衝動者）。雌雄同體在脊椎動物很少發現，可能只有一「種」或兩「種」(species)，如八目鰻屬 (hagfish)。嚴格說人沒有雌雄同體。以植物說雌雄同株最爲普遍。如栗、松、杜鵑等等。性從另一角度來看，生殖需有兩個不同的個體；雄產精，雌產卵，精和卵結合而產生第二代才有性可言。像單細胞生殖及 hermaphrodite 等生物，是無性可言的。

人類的生殖器官，爲生物界上最奧妙的組織。阿米巴等行分裂生殖，沒有性交就可以產生第二代。有些生理學家認爲人類奧妙的生殖器官，並非僅爲生殖。許多原始民族，都認爲生物地位與社會地位不同，親屬關係是基於社會關係，而不是基於生物關係。美拉尼西亞的特洛布理安特島人就認爲嬰兒並非性交的產物，而是由於母體的子宮因精靈 (spirit) 注入而得孕的。雖然，男人數年不在家，男人回來還是喜歡他的兒子，還是承認是他自己的寶貝。

至於社會關係的說法，從親屬承謂（kinship terminology）中，可以得到證明。

通常人對性的看法常常犯了二分法的錯誤。認爲一切只有黑與白，人只有好與壞。尤其是沉緬於戀愛中的男女，往往把戀人形容得純潔如馬利亞，美如維納斯。

原始社會對兩性的地位及分工有很顯著的差異。有的工作只有男人可以做，有的工作只有女人可以參與。有的宗教儀式不准女人參加；有的宗教儀式，只有女人才有特權擧行。

百年來人類學研究的成果，使我們知道，一個社會中女人的任何行爲，可在另一社會的男人的文化行爲上找到。例如在非洲烏干達（Uganda），做樹皮布（tapa）是男人的職務，在東太平洋的波里尼西亞人（Polynesian），則屬女人的工作。美國北亞利桑那州（Arizona）的荷皮人（Hopis），紡棉紗、織布、縫衣等工作，男人可媲美於女人。他們的鄰居，那瓦荷人（Navahos），可能是由荷皮人學到了紡織的技術，認爲那些工作是女人份內事，而男子只織儀式用的布料。這就是文化涵變（acculturation，卽一個文化與另一文化發生接觸，而引起其本身的改變）。打獵一般都是男人的工作，但澳洲的塔斯馬尼亞人（Tasmanian），女人也獵海豹，有的社會女人做活；有的社會，如東波里尼西亞的馬圭沙人（Marquesas），甚至於厨務、管家、照顧嬰兒都是男人正當的職業。而女人却花大部份的時間來打扮。現在，東方已有這種趨向。

雖然，在我們的社會中習慣上女人較適於縫級、烹調、洗刷傢具、給嬰兒換尿布、看顧

病人等等，後來却有許多男人當職業厨師、裁縫、看護、侍僕等等工作。這些職業上的大變遷，並無體質上的變異。由此，我們可以看出文化變遷 (cultural change) 對人類觀念影響之大。

美國當代人類學家米德博士 (Dr. M. Mead) 在她的大作「男性與女性 (Male and Female)」一書中，認爲甚至嬰兒吃奶的工作，將變成以奶瓶餵奶的方式，交給現代化的丈夫。又依米德博士的調查，新幾內亞三個相距不到一百哩的原始部落阿拉貝斯(Arapesh)，曼都姑莫 (Mundugumor) 及占布里 (Tchambuli)。他發現阿拉貝斯人，男女所表現的人格正像我們傳統社會所期望的女性行爲——溫柔的、母性的、敏感的模式。他們對需求及其他方面都被訓練成合作的、非侵略的 (Unaggressive)，敏感的方式。他們的理想是溫柔敏感的男人與溫柔敏感的女人結婚。曼都姑莫人剛剛相反。他們男女都發展成粗暴的、侵略的性格，所謂母性慈愛的人格幾乎找不到。他們的理想是殘暴侵略性的男人與殘暴侵略性的女人結婚。這就是我們社會所期求的男性行爲模式，即粗獷主動的方式 (afierce initiating fashion)。占布里又大大不相同了。男人却表現我們社會立體式的女人——缺乏責任感，情緒不安定，喋喋不休，做奇形髮式，以及喜購用物；而女人的表現却是優越的、富有管理能力的、不修邊幅的伴侶。這種男女的性格是與我們傳統觀念互相背馳的。以上這些行爲並沒有生物學的性

連環(nonbiological sex-link)。由於這種發現，米德博士就提出，所謂陽性與陰性的人格，並非基於生物的基本性區分，而是基於對其文化環境的反射(Mead:Sex and Temperament)。

由以上我們可看出，人際關係是文化關係；人類性行爲是文化行爲。

## 二、性觀念與禁忌

任何社會，不論簡單或複雜，未分化或分化，都有他們自己的思想方式和生活方式卽文化。換句話說，文化是學習的全部，社會傳遞的行爲或習慣。文化可分爲表型與內型(Phenotype and genotype)。文化內型是潛意識模塑的行爲，前提與價值系統(premise and valuesystem)，功能與羅聚(functions and configurations)。這些是不易觀察的。文化表型是一種意識的，易於觀察的，普通的行爲。譬如中國社會是以男性爲中心的社會，有人一口氣生下十來個千金，他會向人表示女孩子比男孩子好，比男孩子靜，因此不想要有男孩子。這是文化表型。而他潛意識上希望有男孩子，那就是文化內型。種族問題到現在還有嚴重的偏見。美國及南非聯邦的黑白問題，更爲嚴重。假若，比較沒有種族歧見的美國人，他們贊同黑白通婚，是一種文化表型。往往和黑種人戀愛，面臨決定時，他們却不敢跟黑種人結婚。這個就是文化內型。在個人行爲上也可以找到這種例子。現在西方社會及我們的社會，都崇

尚一種沙漏型（hour-glass figure），即三圍式的美。例如某位小姐已經長的過胖了，有人勸她節食，可是她說還可以多吃，可以再胖，這是表型。其實她恨不得瘦一點，這就是內型。

男女性行爲往往表現一種內型與外型的模式。兒童從父母給他們的如厠訓練（即父母對子女大小便盥洗的態度訓練）到社會彙或學校給他們的那套傳統文化的灌輸，思想與行爲上鑄成了一定的模式。這些連工業社會也常見。研究各民族的民族性（national characters，此詞翻爲國民性是錯誤的，因national在此並不指national state）的人類學家，如米德（Margaret Mead）及班納提(Ruth Benedict)，即由如厠訓練開始。如此不但可了解文化內型，還可了解其遞遷過程。

雖然，各民族有各種不同的生活方式，不管好與壞，但我們往往也可以找出有些相似的地方。這些異同的生活方式，都是反應其文化背景所產生的，都有其社會功能，我們不能用我們社會的準則去衡量。但了解其演變過程，却可以使我們的心智解放（open-mindness）可以指導我們不要走錯路，甚至可以指導我們走該走的路。因此我們了解各種不同的性觀念，也可以使我們選擇應該具有的觀念。

## A 近親禁婚

相近血緣的男女，禁止有性或婚姻的關係。雖然，性混亂在原始社會裏很廣泛，但我們找不到他們允許完全不規則的性關係。任何社會都有性規則，來限制兩性通婚的範圍。

原始社會認爲血緣上的關係，是基於社會的，而非生物的關係。所以，由於社會關係的不同，對血緣上的遠近有不同的看法。近親禁婚的範圍，也就有所差異。

例如，特洛布理安特島的貴族，卽對父親兄弟（我們社會稱爲叔伯）所生的子女或母親姐妹的子女禁婚。但却認爲與父親姐妹的子女或母親兄弟的子女最適於結婚，卽交錯從表婚。如果，父親的妹妹的女兒太老，就以其孫女來替代。

一般說來，不論母系或父系的氏族 (clan)，是禁婚的。中國是典型的氏族社會，父女母子，兄弟姐妹 (siblings)，堂兄弟姐妹是禁婚的。但爲親上加親，偶爾有交錯從表婚 (Cross-cousin marriage)。澳洲原住民，同一氏族名稱的男女，雖遠居百里外仍禁止結婚。但阿拉伯人且行並行從表婚 (parallel-cousin marriage)——卽堂兄弟姐妹可通婚。

印迦帝國 (Inca Impire)，却認爲一次從表 (first-cousin) 最適於結婚。印迦皇帝却與其親妹結婚。

這種觀念，認爲祖先血緣，最爲純正優秀。兩方結婚就是爲維持純粹的血統。

## B 結婚與離婚

婚姻是一種性關係有規化的社會制度，强調男女兩方的權利義務及子女的合法地位。

以愛斯基摩人來說，婚姻只是與男人同居，離婚不過是不再同居而已。非洲的儒魯人

(Zulu) 認爲結婚是到男家居住，離婚表示本身不屬夫家，而回到娘家居住。特洛布理安特島，如已婚男人與別的女人私通，而引起村人談論時，妻子可回娘家，子女屬女方，這樣就是離婚。如男方擬重歸於好，得派人送禮，如女方接受了禮物，即離婚終止，婚姻復合。

離婚是與男女的社會地位有關的。如錫蘭的維達人 (Vedas) 是不准離婚的。澳洲的亞蘭達人 (Arundas) 及以往的中國，男人有權把女人送走，而女人却無權離婚。西非的達荷米人 (Dahomeans) 巴西的威都都 (Witotos)，女人具有離婚特權。

## C 貞操

在婚前兼或婚後，不可與別人發生性關係。原始社會强調婚前貞操的觀念，可以在威斯特馬克的人類婚姻史一書找到一百個例子。例如巴西的卡拉耶人 (karaya) 對於童貞非常重視，婚外的性交，會受嚴酷的處罰，甚至判死刑。但我們也可從人類學的文獻上，找到更多相反的例子。

**1.貞操帶式** 北美的車因人 (Cheyennes)，不認爲性快感是有罪的，但他們把性競爭，當爲非法獲得社會地位的工具。青春期的女兒，被父母加上了貞操帶。已婚的婦人，單獨外出時，丈夫要她帶上貞操帶。如果不肯帶貞操帶，就會被認爲企圖被暴行，將受到女方親屬的嚴厲處罰。假若被認爲對丈夫不忠（理論上，是妻子犯四次錯誤），將被置於荒野 (put on the

prairie)，或使其成為隨意開放的女人 (be made a free woman)。她的丈夫，將邀集軍事會的會員參加此種荒野獵鹿宴會 (stag party)，他的妻子成為羣奸 (mass raping) 的犧牲者。事後，如她尚存，將成為任何人的隨意玩物。因為她已被褫奪公權。丈夫及其團體，皆視此為他們合法的權利。

**2.遮羞費或新娘價式**　原始社會的新娘價與購買婚及遮羞費有關。男子娶太太要付給女方一批相當可觀的財物。如付不出新娘價，或以服役或私奔來換取。在黃金海岸，處女婚前失身，將強制男方與其成婚。如女方父母不同意兩人結婚時，可以要求賠償嫁粧。遮羞費的風俗，素見於中國。

**3.牌坊式**　中國人對於貞操觀念非常的重視。對「烈女」、「節婦」，不是立牌坊以歌頌，就以「烈女傳」使其流芳青史。儒林外史中王三姑娘，為守節絕食而死，王員外且仰天大笑：「死得好！死得好！」此種貞操觀念，可謂「牌坊式」的貞操觀念。

**4.租妻式**　在我們的社會，貞操是建立在婚姻制度。但非洲的蒙宛蒂人 (Mongwandi) 及愛拉人 (Ila)，且有特殊的看法。蒙宛蒂人，生了三、四個孩子後，男人可把妻子租 (lease) 給另一男人，十到十二個月。在此期間所生的孩子，屬於借方的財產。但妻子在租期，須對借方守貞。北羅底西亞的愛拉人，有一種風俗：丈夫與別的男人協議，後者付給前者數頭牲

口，而前者在特定時間把其妻子租給後者。此時，其妻住於後者家裏。此種協議是公開而合法的。但並非由於性妬嫉，而基於經濟觀點上的契約。假若借方不照契約給付，將受嚴罰，而其妻在契約期間不忠於借方，其丈夫得賠償借方損失。

**5.換妻式**　愛斯基摩人，有一種交換妻子的風俗。一個女人前後與七八個男人有關係。（參閱下節，愛斯基摩人的性生活）

**6.初夜權**　初夜權是基於處女血的恐怖及財產及社會地位等特權而產生的。古代的歐洲人就有這種風俗。古巴的卡里卜（Caribs），嚴格地禁止新郎在新婚夜與新娘同床。阿拉伯人要把初夜權獻給其族長。阿拉瓦人（Arawaks）把初夜權獻給祭師。這種例子，非常普遍而不勝枚擧。

貞操觀念不但與父權、財產權、婚姻等有關，與宗教也有關連。在原始社會，大都認爲處女是純潔、清淨的。因此，她們也常受歌頌，也常被當爲犧牲。如印迦帝國，挑選十歲的少女，加以嚴格訓練，經數次淘汰，最後選出最美的處女——太陽神的處女，以祭太陽神。宗教遏制了性混亂，但有時也形成性混亂，如初夜權。

## D　未合法的子女

本文不用一般所用的「私生子」一詞。因爲"illegitemate children"，一詞爲社會規

範或法律，所不承認的子女。

在從前，我們找不到一個社會對未婚所生的子女視爲合法的例子與合法子女享有同樣的社會地位者。甚至一夫多妻的社會，妾所生的子女也不能與嫡子享同樣地位與權利。原始社會同文明社會一樣，男人都拒絕承擔其非婚生子女，除非社會强迫其承擔責任。因此，婚姻契約由此產生。

臺灣高山族都認爲未合法子女爲不祥。阿美族、魯凱族及排灣族都把這種嬰兒棄之荒野或殺死。泰耶族認爲私通及未合法子女的分娩，是男女恥辱；對社會而言，被視爲違犯禁忌。私通者，要殺猪向族人告罪，並祈神禳災。特洛布理安特島人，性關係較自由。雖然，他們不認爲性交爲產生子女的原因，但他們不與未婚的母親結婚；她與其子女皆不受歡迎。

歐美及我們社會皆不承認未合法子女的地位，不承認未合法子女的地位，並非基於生物因素，而是基於社會因素。現在挪威卡斯特堡法款 (Norwegian Castberg bill) 規定：「未婚父母所生子女，有權冠父姓並承繼父產。法庭有全權處理兒童的父系。雖然，另有他人與女方發生性關係，男方仍要負擔子女的經濟。爲防止女方藉機向富有的男方敲詐；乃强制女方同樣擔負。」此法款已承認了所謂「私生子」的合法地位。可以說是社會觀念上的一大革新。

### E 月經

原始民族大都認爲經期的排血，爲被超自然的動物（Supernatural animal）所咬或被超自然的動物或惡靈(evil spirit)性交而生的。因此，女人的經期爲不祥或不淨——不可以性交。女人在經期也有他們的禁忌；不可以食或用某種東西，或做短期性的隔離等等。但偶爾也有對經血認爲佳兆的例子。

懷孕的女人，也被認爲不淨——禁止夫妻同床，同食等等，認爲若行性交將會使胎兒致死，或出獵時會遭受不測。例如特洛布理安特島人，妻子懷孕時，丈夫不與妻子同床。這種禁忌，造成他們婚姻以外的性行爲。在一夫多妻的社會，不與懷胎或經期的妻子性交的觀念可以存在，同時不與另一位妻子性交的觀念不易存在。

## 三、原始社會與生活

任何制度爲反應其社會環境而產生的，皆有其功能。我們不能用我們社會的準則，來衡量或做價值判斷。

### A 一夜追求的曼義安人的婚姻關係

菲律賓民都魯島（Mindoro Is.）的曼義安人（Mangyans），住在山脈連綿的森林裏。女子大約在十二至十四歲時結婚，男人較遲數年。未婚與已婚者以私人飾物來區分。未婚男帶有色的珠子及金屬（富有的人，重一至二公斤）圈成的項圈。他們也帶耳環及手鐲，脚環竹環或籐環。美麗的鳥羽挿在他們的衣着上。香草根及樹皮纏圍着腰部及手臂，使身體有一股香味。

當年輕人決定結婚時，他要先決定追求的對象。結婚一般常在第一晚上的會晤，當時他們用一種叫 panlais 的樂器奏着夜曲。在明月當空的晚上，年輕男人就出發到或近或遠的戀人的家，途中如有某事不順利，他會取消其行程而返回家中，若不喜獨行，可邀請也要尋妻的朋友同行。有的例子，有三個及笄的女兒，同晚被三個年輕人一窩掃光的。

要娶太太的年輕人，帶一張簡單的四弦琴，到達要追求的處女家前面，和樂唱起歌來，唱完時，女孩的父親，邀請他進屋，他用氈子遮着臉，不暴露身份，他被歡迎並享與食物，但吃東西時仍遮着臉。一般都是由女父當主人，年輕女人不參加談話，其對追求者不能有愛或惡的表示。

夜深後女人就在茅屋的一角舖好睡蓆，這個時候，她可決定接受或不接受他的愛。兩人同臥不能有輕率的行爲或心存玩弄，男方如果有輕薄的行爲，將被女父殺死。年輕男人也不能用暴力强歡。假如女孩子背對着他，他也須背對着她。對男方而言，是比死更痛苦的恥

辱，他已大失面子。

曼義安追求風俗並無不道德的行爲。這種短期間又無儀式的結婚，他們不認爲輕率，而視爲青年男女一生的大事。而他們沒有調戲及欺騙婦女的行爲，短短的一個晚上，却相當羅曼蒂克的。

## B 滅燈遊戲式的愛斯基摩人的性生活

北極附近的愛斯基摩人，是無政府及無疆土觀念的民族。他們有一妻多夫、租妻及交換妻的風俗。一般認爲愛斯基摩人的一妻多夫是由於女人少於男人。這種說法是毫無根據的。雖然在幼年的愛斯基摩人，女比男少得多，但男人因出獵或意外死亡，使性比例相近。

愛斯基摩的租妻或交換妻的風俗，並不是說他們沒有性嫉妬，只是他們社會允許廣泛的性經驗。

在婚前或婚後，愛斯基摩人，進入了連續的競爭與猛烈不斷的衝突。爲獲得女人而爭鬪；行一種熱烈的私通及佔他人之妻爲己有的欲望。假若丈夫把妻子出租給朋友，那並不算私通。夫婦參加滅燈遊戲——許多派對繞着黑暗的雪屋，尋找異性對象。當燈復燃時，男人就把摸彩帶摸到的女人帶回家。那也不算私通。與已婚婦女私通是視性交未經丈夫之同意或

允許。假若未經同意而行性交，丈夫將視爲對其本身社會地位之挑釁而常常會導致自殺。他須攻擊掠奪者，或向其挑戰賽歌。愛斯基摩人的一部份難題是發生於結婚與離婚沒有儀式；不能界定婚姻關係之終始。婚姻只是同居的關係；離婚不過是不再同居。男女一樣有自由選擇對象。

## C　性開放的特洛布理安特島人的性生活

特洛布理安特島位在美拉尼西亞的西北部，一羣珊瑚礁形成的島羣。他們過着農業及捕漁的生活，其爲母系父居的核心家族。男人只是家屋主人，而女人却爲家族合法的主人。父親在家族地位爲外人或母親的丈夫。兒童與父親爲遊伴。雖然他們不認爲性交與懷孕有關，可是他一樣愛他的子女。他們有貴族及平民兩個階級。酋長有一夫多妻的特權，可是女人雖然也享有階級上的權利，却不能運用眞正的權力——沒有當酋長及一妻多夫的權利。他們的性關係非常自由。男女從兒童時代起都有很多的機會，從遊伴那裏體驗性愛的奧秘。他們的遊戲，使他們了解男女性器官。某些遊戲、歌曲、傳說故事都與性有關。

男女在十二至十四歲時，已經成熟了。這個時候，兄弟姐妹就要嚴格的隔離。他們（尤其是男的），會被送到獨身會所，與鰥夫、寡婦住在一起。女的有時被送到寡居而年老的舅母

家，或其他親戚家。但在此時期的性活動，更趨於狂熱。年幼的兒童的性遊戲場所是在叢林裏，而青年人且在獨身會所或薯倉內。他們在婚前，已有了廣泛的性經驗。

在獨身會所發生的性關係，往往導致結婚。男方向女方要求結婚，受女方親屬拒絕時，男的就留在愛人家裏不走。他們這樣決定，正如他們已結了婚。逗留女家可造成合法壓力。偶爾他們會以私奔或絕食來爭取合法婚姻。他們的婚姻是自由抉擇但偶爾有嬰兒時，由家庭給予訂婚的例子。

一般貴族女性如果下嫁低層男人時，一切食物炊器餐具都與丈夫隔離，且絕對不許碰她前額、後頭部、頸部與肩膀等。貴族有一夫多妻特權，甚至有一酋長擁有六十位妻子。由於他們認爲兒子與父親沒有血緣關係，因此酋長的兒子，常與其妻私通。

特洛布理安特島人婚後，還是常有幽會的機會。

他們性生活的高低潮與部落的收穫節，宗教儀式風俗及經濟活動成曲線。這種曲線，自收穫後至滿月有規則的增高。

## 四、性與文化變遷

人之與其他動物不同，就是人能製造工具。換句話說人有學習，創新，享用與累積經驗

的能力。不管一個社會如何簡單或複雜，原始或文明，都有文化。這是人類學家所共認的。

但由於環境的演變，技術的發明，使文化不時在變遷中。所以文化是動態而不是靜態的。當兩個不同文化發生接觸時，也會發生文化變遷。但由於價値系統的差異，有時會產生抗力，有時却發生誤會。其本身却因接觸外來文化，而發生了文化變遷，卽文化涵變。特洛布理安特島人是母系舅權的社會，與基督教那套「天父」的權念相左。因此，基督教要傳入特洛布理安特島將發生相當大的抗拒。如果把「天父」改爲「天舅」的話，則與基督教本來的內涵有很大出入。臺灣的雅美族及那瓦荷印第安人，認爲人死後變爲鬼靈，晚上爲鬼靈的世界，他們不敢外出。如基督教要傳入這兩個民族時，其復活的思想，又與雅美族及那瓦荷人的鬼靈的思想相斥。這種現象，爲文化接觸時的難局。

近百年來，人類學界的成就，給我們人類重建了一部份歷史。但以往單線進化論者 unilineal evolutionalist)，認爲人類演化循一條路線。人類婚姻家系的演化，爲亂交到羣婚，而母系，最後爲父系，此種看法是錯誤的。人類由樹居到地面生活的一段過程是不規則的性關係是沒有爭辯的必要，亂交只是還沒有制度化的婚姻以前的一個階段。但說人類是由母系到父系就不能成一定論。因爲我們可以找到許多反證，有的社會由父系演化到母系，有的社會由母系到父系，有的社會雙系都存在的。所以我們只能說母系、父系及雙系，在人類婚姻

制度化時是併行發展的。

在亂交的階段，人類不知有父母的存在。在母系社會人類只曉得母親的存在。如特洛布理安特島人，不承認父親的血緣地位，父親只是兒童的遊伴，對兒童並沒有權威的存在。因此，馬林諾斯基 (Malinowski)，在性與壓抑 (Sex, and Repression) 一書，一再地强調Edipus Conrplex，在母系社會是不存在的，只有在父權的社會才存在。所以他批評弗洛伊德爲泛性主義者。

在父系社會，男人被鑄成爲無上權威，這種男性自我中心的社會，貞操觀念比較强調。女人兒女只是男人的財產，絕對的服從父權。在這種社會性嫉妬與競爭是比較激烈。英國在維多利亞女皇時代，中國自漢武帝到清末，女人成爲男人附屬物的觀念，臻於極點。

在生物學上，女性在起情過程較爲遲緩較爲「受動」(passive)，但這種扮演受動的角色，在有的社會被鑄成主動的行爲。不過在東西方社會的習俗，這種受動的行爲更加强調。我們自少被教育成禁慾及認性爲罪惡的思想。因此，兒童行爲如果牽涉到性時，都被父母禁止或責罰，因而養成了有性無愛，有愛無性的觀念。這種觀念，連受高等教育的東西方學生都很普遍。米德博士爲喀利歧 (A. M. Krich) 所編著的「女人 (Women)」那本書，寫了一篇導言，揭示了西方男女相反的模式：「女人被社會模塑成對她們理想的丈夫說『是』以前，

不僅對她們欲委身相就的愛人（would-be lovers），並且對她們的慾求，必須學習說『不』。而男人剛剛相反。」這種性觀念模式不僅在西方，在東方社會更爲嚴格，不過西方社會已在改變中。在這模式下的男人扮演一種主動的行爲，而女人且採取被動的行爲。

在初期的基督教，不得不忍受亂交的習俗，當其基礎鞏固後，教條束縛了婚姻自由。基督教連洗浴都認爲是瀆神的，因此禁止洗澡。離婚被基督教視爲罪惡行爲。但他們並不考慮離婚對家庭或兩性是否幸福。由歷史上，我們可以找到許多被判爲異端或被逐出教門或被迫屈服於教庭神威下的例子：亨利八世（Henry Ⅷ）要與卡賽琳皇后離婚，由於教皇的威脅不能遂其願。聖女貞德被判爲女巫，活活被燒死。在十四世紀時女人穿低領緊身的衣服，將被視爲叛教。以直到法國大革命才承認女子有繼承權。

在工業革命以後（尤其是兩次大戰前後），技術上的變遷與文化的變遷相互影響而大爲改觀。由於科學的進步，使宗教的約束力漸趨鬆弛。女人獲得職業的機會增加（尤其在二次大戰期間及以後），經濟上有獨立的能力，在婚姻上才有自主的權利。

第二次世界大戰，舊的傳統被破壞了不少。因男人的參戰，男人的職業，被女人所取代，甚至好幾個國家女人當了執法的法官。戰時所造成的家破人亡，男人因戰禍而死亡數千萬，使兩性比例差異極大（據聯合國人口年鑑，一九四六年東西德總人口男女性比例100:124，十五至十九歲爲

100:105，二十至二十四歲爲100:104，二十五至廿九爲100:171，三十至三十四爲100:170，三十五至三十九爲100:152）及戰後所造的心理空虛等等，造成歐美性混亂。在這個階段，妓女特別猖獗，尤其特別强調民族優越的德日兩國更爲駭人。在基督敎的傳承之下一夫多妻是不允許的，在現代社會更認爲單偶婚爲最合理的婚姻制度。但有幾位人類學家認爲當時如果能採取一夫多妻以代單偶婚的話，將可減除不少的社會問題。

二千多年來，以男性爲中心的儒敎思想遏制了中國人的性自由。雖然孔夫子認爲「食色性也」，但並非承認了性自由。在我們那父系、父權、父居、擴展式家族的氏族社會裏，父權極端的發展，男人把女人視爲其一部份財產。雖然，他們羞於談性，但男人却有權畜妾。在婦女貞操方面爲造成「牌坊式」的廣告。男權的極端昌盛及婦女的活守寡，極易造成Edipus complex。婚姻在中國社會以家族爲前提，以父親的意見爲意見。因此以「指腹爲婚」憑「媒勺之言」是一般青年人婚姻的前奏曲。這種婚姻是家族的婚姻，而不屬於個人。

近百年來幾次大動亂，使中國基本價值系統趨於崩潰。舊禮敎無法維持，新規範尚未定型，這是中西兩種相異價值系統發生接觸時，文化抗拒誤釋及文化失調的結果。中國人的性觀念還未完全西化但已漸趨於西化。在大都市或來臺的外省人，性觀念比本省人有較開放的趨勢，中國大陸爲幾次動亂的中心，是一很大因素。

本省人在一九二〇年前還相當的保守。當時婦女爲羞於捲袖打預防針迫而自殺的例子很多。一九二〇年後，教育（新式）、交通、醫藥等等的發達，舊觀念才有明顯改變。清末民初，中國婦女仍不被允許抛頭露面。現在我們婦女的旗袍叉愈開愈高，我們的商店爲招徠顧客雇用美貌的女店員及中國小姐選美等例子，都可看出婦女已爭取不少的權利與自由。

近幾十年來，電影、電視、生理學、醫學、藥物學、人類學、心理學、社會學、性文學(pornography)等的發達，使性知識大爲開放。人類了解自己在生物界上所扮演的地位，了解人與人之間，男與女之間的種種關係。人類不僅以文化來討論性，也開始以生理學的觀點來討論兩性。由於避孕法及人工受精法的發明，使喜歡與愛，愛與結婚更易分淸。這是二十世紀中的一大發明。雖然，東西方社會，在大戰後造成性混亂，並不能歸罪女人地位及性自由的解放。歐戰及大戰後，歐美諸開明國家的婦女，再不以爲婚前的性關係會影響其婚後性生活。而男人從娼妓以得到慰藉的情形也隨而減少。歐美各國的法律也重新釐定新的條文，以適應新的時代。甚而斯堪底那維亞國家的人民，自小就被灌輸性智識，普遍地提倡性教育。

因此我們可得到下列三點結論：

**1. 性的觀念並不是天經地義的教條**，不同的文化可以鑄成不同的性觀念，我們可以自由選擇我們共同所需要的合理的性觀念。

**2.性行爲根本沒有罪惡卑鄙可言**，也無所謂道德或不道德，性關係才有道德與不道德。在這個變動中的社會，我們需要有一個新的道德。這個道德，不僅要考慮文化的因素，也要考慮生物的因素。

**3.由於性的不滿足可以藉補償與昇華作用**，產生許多幽美的文學，性的滿足也能產生許多幽美的文學。但是我們如果得到性的滿足的話，人類可以更快樂，人與人之間更諧和，同時社會問題可以更減少。

（五十五期。五十一年五月一日）

# 玄學家的噩夢

## ——評析一本「部定」大學用書：牟宗三的理則學

許登源　洪成完

### 一、淸出一塊乾淨土讓眞材實學者來建設

#### (一)我們的學術界

今天，我們的學術界是這樣蕭條的景象：

播種者死的死了，新的避而遠之。就是種子播下了，幼苗剛茁長，但得不到良好的培植灌溉，於是不久就一棵棵枯萎了。往日是綠蔭蔽天的巨樹，如今已爲烈日灼乾，留得老朽殘幹，做爲掠食屍肉的禿鷹棲巢，於是，酸腐的衞道者搖撼着枯樹，聲嘶力竭地呼着：「這是我們的固有文化，這是我們的東方精神文明！」脚下的幼苗在他們的蹂躪下，死去了。如今偉大的心靈何在？卓越的創造力何在？在這荒涼的土地，我們找不到意志堅强，有遠大抱負

的播種者。有的只是世紀末的縱慾狂歡，醉生夢死的歌舞昇平。天不翺翔着蒼鷹，地上一片淒涼，白蟻蛀蟲活躍在枯樹上。

## (二)天下文章一大抄

幾十年來我們的學術界最大的工作就是介紹西方的學術思想。一批批的人才送出外國，有的「留」而不回，有的帶着「博士」頭銜回來了，然而大多數有了頭銜就想做官，一做官學問就擱下了，手裏拿的不是書而是鈔票。而一些從事寫作者，書一本本出版，表面是「著作」，內容却是翻抄。有人說這些人的頭銜得來大有文章，洋鬼子不懂中文，翻譯幾篇古書，洋人棒爲奇文，這叫做「瞞天過海」。到外國用中國的古書唬洋人，回中國用洋人的「物質文明」唬中國人。這種說法當然只適於一部份人，不能以一概全。有眞才實學的人也很多，不過他們不是把他們的着作「藏之名山」，就是一篇篇論文在外國發表。偶爾幾本中文著作，如今不是絕版了，就是「禁書」。我們是學哲學的，別門學問的書我們不敢說，就我們所看到的中文的哲學方面的書，有許多是翻抄的。坊間比較暢銷的哲學書，例如吳康的「近代西洋哲學要論」與 M. Weber 的 "History of Philosophy." 的內容很相似；他的「哲學大綱」與Patrick的"Introduction to Philosophy 和 M. white 的 "The Age of

Analysis.”很相似。勞思光的「存在主義哲學」與 Heinemann 的 “Existentialism and the Modern Predicament” 很相似。范壽康的「中國哲學史通論」與日本宇野哲人的「支那哲學史」很相似……等。奇怪的是這些相似之處，不僅是句法相似、術語相似，而且形容詞亦相似，眞是「巧合」。做學問的目的不在沽名釣譽；爲學之道，貴在有知性的忠實 (intellectual honest)。本來翻譯是一件很重要而且可佩的事，可是翻譯是一件事，翻抄又是另一件事，且是一件最可恥的事。許多知識上的寶貴結晶、偉大創見，都有它艱鉅的努力過程，我們把它們翻譯過來必需註明它的來源出處，這才是爲學的態度，爲學的忠實。可是上面所擧的幾本「著作」中，大都掠奪他人的思想著作，冠以自己著作之名。

下面我們要評析一本著名的「部定」大學用書「理則學」。這是我們在剛接觸邏輯學時所看的一本書，當時由於文字聱牙，大部份未能卒讀。這是一大幸運，因爲後來我們發現凡是看過的地方，都使我們對邏輯產生很大的誤解。經過幾年的努力，下苦工看許多原着之後，好不容易才從這種錯誤的影響下掙脫出來。我們是深受其害者，我們希望其他的年輕人不要像我們一樣上當，因此我們不惜花費時間來寫這篇評析，希望對後學者有所俾益，有所警惕。這批譯抄公的影響就是今日學術界進步的最大阻礙。他們的遺毒已經播下了，早已在蔓延了。例如四月十六日臺北「聯合報」的社論，執筆者根本就不懂所謂邏輯經驗論，不懂存

在主義，不懂羅素，可是他却說存在主義是物慾主義惡化的態勢，說邏輯實證論完全無視於人的精神價值。這就是某些學人誤解與曲解邏輯經驗論的遺害之一例。今天我們不能再等待了，必須起來掃清學術界的魑魅蛇蝎，起來重新建設我們的學術。清出一片乾淨土，讓眞正的專家來建設。

## (三)我們所持的評準

今日一般寫書評者不外持兩種態度；不是捧就是罵。因此我們寫書評難免要引起誤解。開始評析這本書之前我們不得不先釐清我們評析時所持的評準和態度。

**1. 我們的評準：**

A 現代邏輯與語意學之最前線的定論和成果。

B 經驗科學。

C 是什麼就說是什麼（What is what.）。

**2. 我們的態度：**

A 我們是在打倒冒牌的「權威」，而不是在建立權威。

B 我們的批評是從學術的觀點，而不是感情的發洩。我們要建立批評的評格，維持水準

以上的學格。這並不是說我們的話就是標準，我們只是從純學術的立場，就事論事，就問題論問題，將我們的批評訴諸專家與廣大讀者的評定。

C 也許我們所用的某些字彙在一般看來仍免不了情感的摻入，不過我們對這些字彙的用法不是情緒的，而是敍述的。我們願意接受在情緒和價值上更中立的字彙的建議。

## 二、一本集錯誤之大成的雜湊

牟宗三這本「理則學」是「部定大學用書」，民國四十四年由「國立編譯館」出版。按說既然經過「教育部大學用書編審委員會」又由國立編譯館出版（五十年已有第五版），這本書應該很有份量，可以說代表我國學術水準的一本著作。我們爲什麼還要再來批評？因爲：

a 我們要國人認清這本「理則學」是一本集錯誤之大成的雜湊，「部定」得太粗心，「編審」得不仔細。不能做爲「大學用書」。

b 我們要指出這本書的作者沒有「知性的誠實」，沒有「學格」。

c 我們要建立批評的風氣，引起評書的運動，使沽名釣譽的冒牌「學者」，在專家與讀者之前無所遁形。清出一塊乾淨土，讓那些有眞才實料的人來建設。

d 由於這本書是邏輯書，邏輯可以說是學問入門必修之課。我們要指出這本邏輯書是一

本有害於青年思想淸楚，且使青年看後反而頭腦糊塗的書。

## ㈠書名的誤譯

有人把邏輯譯爲「理則學」，我們不能讚同，因爲這種譯法常常會引起誤導。邏輯旣不研究「理」也不研究「則」。「理」是玄學家的研究對象，「則」是法律家或文法家研究的對象。我們爲了避免引起人們的被誤導，絕不採用「理則學」「名學」「論理學」等譯法，而循音譯爲「邏輯」。邏輯是對命題，類，及關係的型構以及妥當推論的一般制約之有系統的研究。採用的方法是抽離命題的內容或「物質」，只討論命題等等的邏輯「形式」。或進一步說，邏輯討論的對象是敍述語句等等，而邏輯就是研究敍述語句等等的框架的科學。這是現代第一流邏輯家公認的看法。我們無論翻閱 Russell，Tarski，Carnap 或翻閱 Quine 的邏輯著作，都可證明這一點。

## ㈡基本觀念的混亂

任何一位寫書教人的學者，對於他所寫的這門學科的基本觀念必須淸楚明白。這該是一個最低限度必須滿足的條件。然而，我們的牟先生却未具備這個條件。邏輯是什麼？他一開

頭就搞錯了。我們且看他怎麼說：

「其意是想扭轉近時邏輯家對於邏輯數學之解析，使吾人之思想接上康德的途徑，重開哲學之門。」（p.1）

「以上四類十二目，是康德的分法，相當整齊完備。惟四類十二目，皆可分爲從『命題形式』方面看，與從『存在學』方面看。從存在學方面看，卽康德所說的十二範疇（Category），亦如亞里士多德所說的十範疇，皆是辨識『存在』的基本概念。此可曰『體性學的概念』（Ontological concepts）」（p.p16-17）原來他是在寫康德的『體性學』而不是寫邏輯。

「惟邏輯所告吾人之程續與所應警戒者，則不可爭辯。讀者試依此程續，以爲利器，則審思明辨，層層追問，卽可以決疑似，摧邪謬，而顯正理。」（p.12）

讀者諸君！我們在本文後面所介紹的都是近年出版的標準邏輯書，而且其中有些在臺灣很容易廉價買到。大家如有興趣，不妨買幾本讀讀，看那一本書上有牟君這種旣荒謬又走野的說法？牟君何以這樣歪曲邏輯呢？什麼東西在他心裏鼓盪呢？他是想藉邏輯爲工具來推銷他的玄學，道德學，性理學那一套玩意。他想藉邏輯來『摧邪謬，而顯正理』。不錯，邏輯在應用時有助於此。然而，當我們這樣應用的時候，可千萬不要忘記邏輯同樣也可『立邪

而顯歪理』。君如不信，我們立刻可以做下列的實驗：

**三段式一：**

**凡打父親的人都是該受罰的，**
**某張是打父親的人，**
**所以某張是該受罰的。**

這個三段式是有效且大有助於『摧邪謬，而顯正理』吧！是的，且慢高興：

**三段式二：**

凡打父親的人都是該得獎的，
某張是打父親的人，
所以某張是該得獎的。

這個三段式也是有效的，而且其有效程度一點也不少於前者；可是，它卻大有助於『立邪謬，而顯歪理』。這樣看來，邏輯之學，在道德，『邪』，『正』上一概是中立的。不僅邏輯如此，一切形式科學都是如此。因為邏輯供給而且只供給我們改推演程序，不而且一點

也不告訴我們以前題之『邪』和『正』等等。推演程序之對與錯，和前題之『邪』和『正』永遠合不到一塊，因此我們也就永遠休想邏輯只有助於『摧邪謬，而顯正理』，而無助於『立邪謬，而顯歪理』。牟君如急於想『摧邪立正』，他應該在前題上打主意，何必硬要把邏輯與道德揑在一起？他這樣勉强胡來，把邏輯弄得非驢非馬，結果豈有不糟之理？

其他毛病類推。

## (三)關於傳統邏輯部分

「傳統邏輯」一詞是指一部份希臘古代邏輯與殘餘的中世紀邏輯而言，其討論範圍包括：斷言命題、對當關係、直接推論、斷言三段式，假言三段式、選取三段式、兩刀法，等等。而亞利斯多德邏輯是希臘古代邏輯中之一種，與傳統邏輯不同範圍。亞利斯多德邏輯中之三段論式與傳統邏輯之三段論式在基本上亦不同。亞利斯多德三段論式之蘊涵(implication)是一個命題，而命題必須是眞或是假。傳統邏輯之三段式的蘊涵不是一個命題，而是一組命題。兩個前題常常寫成兩行，其間沒有 conjunction。前題與結論之間用「所以」，這不能算做新的連結命題。例如笛卡兒的「我思，故我在」，不是一個眞的原理，因爲它不是一個命題。它是一個推論，或者依經院學派底說法，一個歸結 (consequence)。推論與歸結都不

是命題，沒有眞假可言，只有妥當與否。因此傳統三段論式亦無眞假可言，只有妥當與不妥當。傳統三段論式如果塡入具體詞就是一個推論，如果塡入變項 (variable)，就是一個推演規則。據說臺大法學院某邏輯教授在考試題中要學生「判斷三段論式之眞假」。這眞是一大笑話！

牟宗三先生在他的「理則學」第一章劈頭就說：

「傳統邏輯以概念論爲起點。傳統邏輯亦曰亞氏邏輯(Aristot-alian logic)。」(P.1)

這種說法顯示講邏輯的牟先生一點邏輯史的常識也沒有：一開頭就不能區別傳統邏輯與亞利斯多德邏輯。邏輯大家 Lukasiewicz 曾說過：「假如你看到一本書或一篇文章不能分別此二者，那麼你可以斷定這個作者要不是對邏輯無知就是從未看過工具論 (Organon) 的希臘本。」我們不知牟先生是屬於何者？

當然，傳統邏輯與亞利斯多德邏輯之混淆不清，在中國的邏輯書中，不僅牟宗三一個而已。爲了使讀者免於再犯同樣的錯誤，並且有助於了解我們對本書的批評，我們要簡單的介紹亞利斯多德的邏輯。

### A 亞利斯多德邏輯

亞利斯多德討論邏輯問題的書是「工具論」，包含categories, De Interpretatione, Analytics, Topics, 以及 Sophistical Refutations。其中有些討論的論目，以現代邏輯的眼光看來，已經不能算是邏輯了。

在 Categories 中，他把語言的表式 (expression) 分成簡單與複合二種。例如「一個人跑」，就是複合，是「人」、「跑」兩個簡單表詞的複合。亞利斯多德所說簡單表詞有：實體、量、質、關係、地點、時間、位置、狀況、行動、影響。這裏面所討論的，除了解釋「是……之謂詞」這一重要用語以外，大都與邏輯不相干。

在 De Interpretatione 中繼續討論語言表詞的分類，提到最簡式敍述語句中之某些基本的邏輯關係。語句包含主詞與動詞，亞利斯多德界定語句爲某種有意義聲音的類。至於祈禱詞，亞利斯多德認爲這種語句無眞假可言，「是屬於音韻學或詩學的研究範圍內」。邏輯研究必須局限於敍述語句的研究。敍述語句分爲簡單的與複合的兩種；簡單的敍述語句肯定或否定某些東西，而複合的敍述語句是簡單敍述語句的連合。他又進一步把簡單敍述語句分爲八類：

1 全稱與特稱：全稱是意指許多事物的謂詞之性質的詞。例如「人」是全稱的，而「亞

利斯多德」是特稱的。

2全稱的肯定或否定：例如全稱的敍述語句「每一個人是白的」是肯定的；「沒有人是白的」是否定的。這兩種語句就是後來被稱爲A與E命題。這類全稱語句具有「每一」「沒有」在句前。

3特稱的肯定與否定：例如「蘇格拉底是白的」與「蘇格拉底不是白的」。

4另有二類雖沒有全稱的性質，可是還是全稱語句：

(a)語句如「有些人是白的」與「有些人不是白的」，後來被稱爲I與O命題，而在 Analytics 中稱爲「特稱」語句。

(b)語句如「人是白的」與「人不是白的」在 Analytics 中稱爲「不定」語句。

一個肯定語句與一個否定語句若有同樣的主詞與謂詞，但其中有一個是全稱而另一個是特稱，則這兩個語句亞利斯多德稱爲矛盾 (Contradiction)。例如「每一個人是白的」與「沒有一個人是白的」矛盾。兩個語句矛盾，則其中必有一語句眞而另一語句假。

一個肯定語句與一個否定語句若有共同的主詞與謂詞，且二語句都是全稱，則此二語句稱爲反對 (contraries)。一對反對語句不可能同時爲眞，但是二語句之矛盾都是眞。換句話說，一對反對語句可以同時爲假。例如語句「每人是白的」與「沒有人是白的」是一對反對

語句。

以上之情形在幾世紀以後被Apuleius稱爲「四角對當關係」(the square of opposition)。

**B亞利斯多德三段論式之眞正形式**

羅素在他的「西方哲學史」中，把亞利斯多德的三段論式寫成：

①所有人是有死的
蘇格拉底是一個人
所以
蘇格拉底是有死的。

這是很老的例子，伊壁鳩魯稱這例爲「波里巴特式」(peripatetic)三段論式。可是這個三段論式根本就不是亞利斯多德的三段論式。其理由有三：

第一點，前題中「蘇格拉底是一個人」是單稱命題，其主詞「蘇格拉底」是簡單詞。可是亞利斯多德並沒有把單稱詞介入他的系統。而只有全稱詞。

第二點，這個例子①的形式是從兩個前題「所有人是有死的」與「蘇格拉底是一個人」推論出結論「蘇格拉底是有死的」。這是一件推論式，這個推論式的特徵符號，就是「所

以」。可是亞利斯多德三段論式並非一個「推論」，而是「蘊涵」關係，是由兩個前題的conjunction做為前項，然後以「假如……則……」為連結符號，得到結論，做為歸結。因此①例應該改成：

②假如所有人是有死的
而且所有的希臘人是人
則所有的希臘人是有死的

如此就比較接近亞利斯多德原式

第三點，遺憾的是亞利斯多德在 Analytics中根本沒有在三段論式中用具體詞(concrete term)。其邏輯中根本就不討論「人」等詞，這是生物學的範圍。邏輯只討論「形式」。把②再修改一下。

③假如所有B是A
而且所有C是B
則所有C是A

這種形式還不是亞利斯多德本來之三段式，只能算是一個定理。亞利斯多德形構三段論式除了以字母（letters）代具體主詞（subject）與謂詞（predicate)外，還常常把謂詞置於首位而主詞置於次位。他從來不說「所有B是A」只用「A是B的謂詞」或「A屬於B」。形式⑧就是他的三段式之第一格中的 **Barbara**，正確的形式應該是：

④假如A是B的謂詞<br>
　而且B是C的謂詞<br>
　則A是C的謂詞

亞利斯多德三段式是一個蘊涵，所以是一個命題，因此必須是眞的或是假的。而傳統三段式不是一個命題，而是一組命題的推論形式，因此無眞假可言。只能說是否妥當。

### C **前題與詞** (Premiss and term)

亞利斯多德三段式含有三個命題，稱爲「前題」。前題就是肯定或否定某東西底某些東西的句子。照此定義看來所謂「結論」也是「前題」。前題含有二元素，就是主詞與謂詞。亞利斯多德稱這些元素爲「詞」，「詞」(term) 有「限定」、「界限」等意義。一個前題的詞也就是其主詞、謂詞，是這前題的限定，自始至終都是。但這字決不與某些心理學的或

玄學的字眼如「觀念」「觀點」同義。

前題可分爲三類：全稱、特稱、不定稱。所謂不定稱前題就是一個前題沒有量化符號(quantifier)，亦卽沒有全稱或特稱符號，例如「快樂是不好的」。亞利斯多德在 prior analytics 中沒有用不定稱前題造過三段論式。後來傳統邏輯就把此類前題省掉不談。

亞利斯多德在 Apriori Analytics 中沒有單獨談到詞。只有在 De Interpretatione 中談到全稱詞與簡單詞的定義。所謂全稱詞就是可以做爲許多主詞的謂詞的性質之詞，例如「人」。沒有這性質的詞就是簡單詞，例如「加利亞斯」(Callias)。其實非全稱詞並不一定是簡單詞，也可以是空詞 (empty term)，例如「麒麟」。亞利斯多德邏輯亦未曾討論到簡單詞或空詞。

亞利斯多德把所有的事物分成三類：

第一類是不能眞地做爲任何事物的謂詞。例如加利亞斯。可是其他的事物可以做爲它們的謂詞。

第二類是本身可以做爲其他事物的謂詞，可是沒有任何事物先驗地是它的謂詞。這類亞利斯多德沒有學例說明。

第三類是可以做爲其他事物的謂詞，而且其他事物亦可以做爲它的謂詞。

這種說法有幾點不正確的地方必須糾正過來：

1一個事物可以做爲其他事物的謂詞。這種說法是錯的，因爲謂詞是命題的一部份，而命題是一串有意義的話或字。例如「加利亞斯」一詞可以做爲他詞的謂詞，但並非任何事物的謂詞。

2簡單詞「加利亞斯」不能做爲任何事物的眞謂詞，這種說法也是錯的。我們可舉出許多相反的例子：

"That white object is Socrates."

"That which approaches is Callias."

3亞利斯多德對詞的第三分類也是不正確。個體詞也是可以爲任何事物的謂詞，任何事物亦可爲它的謂詞。

其他亞利斯多德對三段式只談了三種的格式。關係邏輯亞利斯多德則沒有談到。但對於模態邏輯他談到了，筆者在此不擬介紹。

傳統邏輯比亞利斯多德邏輯在形式上「較弱」。

在此我們要介紹現代討論傳統邏輯與亞利斯多德邏輯的幾本最有份量的書：

H. Scholz, Geschichte der Logik. (Berlin, 1931)
I. M. Bohenski, Ancient Logic. (Amsterdam, 1951)
J. Lukasiewicz, Aristotle's Syllogistic. (Oxford, 1951)

## D牟宗三對幾個基本邏輯概念的誤解與曲解

上面所說的當然不是亞利斯多德邏輯底全部，而只是一部份最容易引起一般人誤解或曲解的地方。牟宗三首先就把亞利斯多德邏輯與傳統邏輯混爲一談。這是他所犯的大錯誤之一。在他這本「理則學」談及傳統邏輯之處，還有許多錯誤，我們要將其中最不該犯而他却犯了的錯誤列舉在下面加以評析：

在第一章第一節中，他說：

> 1「概念（Concept），在這個系統內，開始雖曰概念，後來亦曰『詞』（ternt），『端』或『項』俱是這同一字的翻譯。古典一點，亦可以譯作『名』。」（P.1）

這種說法完全不是一般邏輯書中的說法。在邏輯中，concept 有時與一般命題函數或與單元命題函數同義。但這種專用術語與日常用法又完全不同。

2「而那些邏輯字，則使我們形成『邏輯句法』（Logical syntax）。邏輯句法卽是具備『邏輯形式』的命題。」（P.3）

這種解釋眞是一大笑話。「邏輯句法」並不是一個命題，也不是由邏輯字形成的。一個語言底邏輯句法就是關於這語言底語言形式理論。這理論是一組形式規則用來管制這語言，由這些規則開展出這套語言。所謂「形式的」理論規則或定義是說這組理解、規則、定義所用的符號或表詞的意義並沒有任何事實的指涉，是而且只是建構詞的符號底種類和次序。邏輯句法在某一意義上與希爾伯特（Hillbert）的證明理論（Hilbertian proof theory）相同，牟宗三這種無知（雖然我們很不願意用這個字眼，可是我們找不到更恰當的了），眞是可笑。

3「本章所講的概念是指『實概念』『物象字』（Object-words）言。紅、方、白馬、桌子，理性性，可變滅性等，都是實概念。羅素曾名曰物象字（Object words）」（P.3）

這又是玄學大師的胡亂聯想。羅素用 “objectword” 一詞的意義有三點限制：

a 這些字我們必須面對它們所指涉的實物才能習知它們的意義。

b 這些字不預設（presuppose）其他字而能獨立存在。

c 這些字中每一個字本身可以表一個完整的命題。例如「火」！

如此牟宗三所說的「理性性」、「可變滅性」等並非羅素所說的 object words。

在第一章第二節中他說：

1「類等于『以共相貫穿殊相而使其成爲分子』的一個『抽象的構造品』(P.7)。

這一節討論共相殊相的問題，不是邏輯教科書的題材，而是玄學或哲學的題材。牟宗三對共相、殊相、類的解釋完全是一套似是而非的本體論的解釋 (quasiontological interpretations)。如有涉及邏輯名詞之解釋就充份顯露了他完全沒有好好受過邏輯訓練，不懂邏輯而且頭腦不清。共相與殊相的問題是哲學史上最難以解決與尚未解決的問題之一。現在談這種問題的人必須有嚴格的語意學訓練。這問題不屬於純邏輯範圍內，我們不想多加討論。可是類的問題在邏輯與純數學上有基本的重要性，因此我們却不得不說一說。

在邏輯上，「類」(class) 常常被當做從各種不同事物所抽離出來的性質。在數學上，「類」可說是「集合」(set) 的同義詞。「類」不能與所謂「共相」混爲一談。共相是一種含有事例 (instances) 的有元 (entity)；而「類」有分子 (members) 或無分子（空類）。牟宗三說類就是共相貫穿殊相而使其成爲分子的一個抽象構造品。我們要問牟宗三怎樣「貫穿」的？

在這裏，他所表現的玄學的想像，一點也不是邏輯構造。講邏輯，得從邏輯構造開始！

2「類似乎總不免是『集和』（collection）或羣（group）這一類的意思。」（P.7），這眞是一個可怕的誤解。

一個類，不管分子的數目是有限或無限，絕不可能等於其分子的「集和」。換句話說，部份與全部的關係不同於分子與類之關係。我們可舉出兩點來證明：

a假定A是一個集和，且A是另一更大集和之部份，則A之任何一部份顯然也是B之一部份；部份與全部（集和）之關係是可以傳遞的（即：假如x是y之部份而y又是z之部份，則x是z之部份）。另一方面分子與類之關係則不可以傳遞的，例如：

聯合國之類的分子是會員國；可是會員國之類的分子某國籍的國民就不是聯合國之類的分子。

b一個殊相可以等於其部份的集和，可是類底部份却不等於其分子。例如：

我們視某一殊相「狗」等於組合狗的分子(molecular)的類，另一方面狗也可以視為由細胞組成的類。可是這兩種「類」之各類分子却不相同，不然的話，狗就不等於狗了。因此，殊相可以等於不同的集和，却不等於任何類。

在第一章第三節「五謂與定義」中，他說：

1「下定義便是用謂詞去規定一物之特徵並劃定它的類界。但是在下定義時，可藉將謂詞分為五種形式以明定義之完成。此即亞利士多德所謂『五謂』(five predicables)。五謂①綱：(Genus)，②目(Species)，③差(Differentia)，④撰(Property)⑤寓(Accident)。這五個譯名，從嚴復譯。」

亞利斯多德所說的五種謂詞在邏輯命題中是可以肯定或否定主詞。五種謂詞是：definition, genus, ditterentia, property, accident. ，而沒有目(species)。所謂「五謂」是 Porphyry 與後來的邏輯家所形構的，省去定義，代以目。牟宗三對這一點是無知的，他的解釋是似康德而實非康德的說法。同時，現代邏輯已不用這種說法。

2「下定義便是謂詞去規定一物之特徵並劃定它的類界。」

這種定義是望文生義的膚淺的說法。我們照這個「定義」無法界定許多專用術語，例如數學上的「無限」，「或然率」等。關於定義的問題讀者如有興趣可參看 R. Robinson 的 "Definition" 一書。

「第二章」命題：

本章講到命題。牟宗三對命題的分類自稱是傳統邏輯的分類，其實是康德的分類。康德的十二範疇並不能總括一切，例如數學上的新概念「或然率」就不屬於十二範疇之任何一範疇。

「第三章」AEIO底構造及其對當關係：

1本章所劃范恩（Venn）的圖解，省略全類符號，這是不可恕的錯誤。

2本章中有幾個牟宗三所「發明」的眞理圖表，在圖表中他用「N」「E」表示不存在與存在。同樣荒謬的圖表可在第四章第八章發現到。這眞令人發噱。眞理圖表並不在表示「存在」或「不存在」。我們在下面還要談到。

總之，這章的內容是世界及格的邏輯書中所沒有的。

在第五章中，他說：

「『體性學的』必函是『邏輯』，但邏輯的不函必是體性學的」。

這句話不知怎解釋？「體性學」（ontology）必函「邏輯」，則邏輯是體性學的一種。這種說法是玄學家的「偷天換日」。他的特殊癖好是把邏輯『函』在他的『體性學』裏。但是，現代邏輯家却沒有人認爲講邏輯必須把它『函』在『體性學』裏。牟氏孤陋寡聞，自囿

於他的玄學夢幻裏，所以總不離他的『體性』中心觀。這麼一來，就把學問講糟了。如果他肯虛心一點，願接受一點現代學問，我們在這裏介紹他看下列兩本書：E. Nagel: Logic Without Metaphysics; Quine: From a Logical Point of View.

至於其他部份尚有許多錯誤是屬於心理學、倫理學、玄學、本體論的問題，但不屬於邏輯範圍，不擬討論。

## (四)關於符號邏輯的部分

牟宗三在序言中說：「如從邏輯系統方面說，除傳統邏輯一系統外，近代所發展的符號邏輯大體不過三個系統：一是邏輯代數，二是羅素的眞值函蘊系統，三是路易士的嚴格函蘊系統。……它們的基本概念實已蘊藏在傳統邏輯裏……」牟宗三的這種模糊之詞，暴露他自己連現代邏輯的大門還沒有進去。

我們依據什麼來標別這個系統$S_1$和另一個系統S.不同呢？這至少有下列幾個評準：

I 眞值（truth-value）。不同的眞值數目決定不同的邏輯系統。例如，有二值，三值，……以至于n值，於是而有二值邏輯系統，三值邏輯系統，以至于n值邏輯系統。

與／或

Ⅱ不同的邏輯常項 (Logical constant)。不同的邏輯常項決定不同的邏輯系統。例如，在 Principia Mathematica 中有一個邏輯常項是U，而在 Lewis 底系統中有一個邏輯常項是 $\ell$，所以我們據之以說前者與後者各爲「不同的邏輯系統」。至于所謂「外在邏輯」和「內在邏輯」的分別，那是哲學家的事，(解釋方面的)與邏輯家當其建構邏輯系統時毫不相干。

與／或

Ⅲ不同的初基命題 (Primitive propositions)。如果我們說 Russell 底邏輯系統與 Hildert-Bernay 底邏輯系統不同，論據之一在此(至於二者能否互譯，那是另一問題)。

依據上述Ⅰ，Ⅱ，Ⅲ三條，有多少個邏輯系統可作上述的標別，我們就說有多少個『不同的』邏輯系統。但是，牟宗三氏昧於此理，於是，他在一方面似是而非地說「符號邏輯大體不過三個系統」，在另一方面把 Boolean Algebra 看作是另一個獨立于 Principia Mathematica 的邏輯系統。這眞是荒唐！凡屬稍具現代邏輯學的常識和讀過 Principia Mathematica 的人都知道，Boolean Algebra 通過語句函數 (sentential functions) 而被吸納於 Principia Mathematica 系統之中了。

自從 Frege 以來，現代邏輯乃建基於形構化的語言 (formalized Language) 之上。形構之的語言就是語言底結構已標定，至少含有下列六項者：

a創設初基記號 (primitivue signs)。

b設立若干詞 (terms) 與表式 (expressions) 底界說及規律。

c設立公理 (axioms) 或設準 (postulates) 或初基命題。

d設立推演規律 (rules of inference)，以建立定理。

e陳示一項或多項條件，以制定語句之眞假。

f建立解釋 (interpretation) 底依據。所謂「解釋」，是對於初基記號賦予指謂 (denotata)。

a、b、c、d四項構成該語言底語法系統 (syntacical system)。e、f構成該語言底語意系統 (semanticall system)。構成我們研究對象的語言就是對象語言 (object-language)，用來討論對象語言的另一語言是後設語言 (metalanguage)。任何形構化的語言含有兩個系統，但由兩種語言所構成。我們用後設語言來陳示對象語言底規律及關於這些規律的定理。我們常常預設對象語言爲後設語言底一部分。如果一個經形構化的語言之言語法系統只是演算的架構，那麽，這語法系統便是一個 logistic system 或未經解釋的邏輯演算系統，簡稱爲邏輯系統。

邏輯有兩大分支：一支是歸納邏輯 (inductive logic)，研究的對象是歸納推論 (Inductive

inference)，蓋然推論 (probable inference)，印證 (confirmation) 及印證度 (degree of confirmation) 等等。另一支是演繹邏輯，包括模態邏輯 (modal logic)。

邏輯學家能創設多少個形構化的語言，便創設了多少個邏輯系統——雖然，其中有些系統可能有相同的抽象結構而可以視為相同的系統。所謂「近代邏輯」，依邏輯大家 Alonzo Church 以及許多邏輯學家共同的看法，是從十六世紀到二十世紀五十年代所發展出來的種種邏輯。自 Frege 以來，近代的演繹邏輯至少有下列六個部門：

a 類底邏輯 (the logic of classes)，包括類代數 (algebra of classes) 與關係代數 (algebra of relations)；

b 命題底邏輯 (the logic of proposition)；

c 謂詞底邏輯 (the logic of predicate, the logic of propositional function)；

d 高序的語言 (language of higher order)；

e combinatory logic；

f 語法學與語意學 (syntactics and semantics)。

命題底邏輯及謂詞底邏輯，包括兩值邏輯 (the two-valued logic)，模態邏輯，多值邏輯 (many-valud logic) 以及直觀論的邏輯 (the intuitionistic logic)。傳統邏輯及亞利斯多德邏

輯乃由兩值邏輯所吸納。關係代數是傳統邏輯所缺乏的。羅素之後，有直觀論的邏輯，對於數學底基礎思想（foundational thought）影響極大。這種邏輯系統迥異於傳統邏輯及亞利斯多德邏輯，本書序言中，却隻字不提，却以「三」概全，故作「權威」狀，此於臺港文化沙漠中，殊足嗚呼可嘆之一例也。

**A　邏輯代數與模態邏輯**

邏輯代數（the algebra of logic）並非始於 Leibniz，他只是創設普遍語言（universal anguage），企圖將邏輯建立成爲一支演繹科學的哲學家。他底企圖並未全部成功，然而，對於後來的邏輯學家却有極大的提示作用。事實上，邏輯代數底創建開始於 George Boole (1847)，De Morgan (1847，1860)。

牟著所敍述的「邏輯代數」，是抄自一九三二年出版，Lewis-Lanford 合著的 "Symdolic Logic"。

Lewis-Lanford 藉半形式方法(semi-formal method)來討論類底性質，在推演定理時，還需引用不成文的規律。規定初基記號（x，1，a，b等等）後，他們設立六個設準：

1. 1. $a \times a = a$.

1. 2. $a \times b = b \times a$.

1. 3. a×(b×c)=(a×b)×c

1. 4. a×o=o

1. 5. if a×(−b)=o, then a⊂b.

1. 6. if a⊂b, a⊂(−b)⊂(−b), then a=o

顯然易見，記號「＝」是類演算底後設語言之一部分。這記號之用法，已由 1.1至 1.6 各設準所規定。由這些設準，我們可推演出 2.2. "a=b is equivalent to the pairs a⊂b, b⊂a"（參見原版書p. 30）。這是一個定理。這定理可以視作 "a=b" 底界說，但是，我們得用後設語言內的概念及規律——"equivalence"。牟宗三硬要來一個「形式的界說」。在他建立這界說之前，並未說明在後設語言內，界說所必具的形式。其實，出現於他的界說形式中的『＝』不是類演算底記號『＝』。他將 2.2 寫成下式：(a=b)=(a⊂b. b⊂c) Df. 點號「·」表示什麼？他底界說極易引起讀者的混亂。他不瞭解對象語言底表式與後設語言底表式，有什麼不同的結構與用法，便對該定理斷說：「這是假借了一個系統中無根的方式來證明。這是預設了未說明的等值來證明某某兩者爲等值。這是證明方式上，有迄求論點之嫌。」(pp. 139-140) 這完全是廢話。相對於不同的系統而言，雖有完全相同的語法規律。

「但是在本系統內，a⊂b 是項底包含關係，並不是『如果——則』的"p⊃q"這表示這個代值學

尚不是邏輯本身，尚是不够『反身的』。」(p. 140)

所謂「反身的」意謂着什麼？

P. 150,「套套邏輯」("tautology") 一詞之界說眞成問題。

在介紹「邏輯代數」時，他犯了極嚴重的錯誤。這些錯誤是關於「空類」("null class")與「存在」("existence") 的解說。

「Ⅶ・又有以下一對特徵：

① o⊂a如果一個類是空類，則它可以是任何東西。而任何東西當然亦是空。」(p. 133)

「④O表示虛無 (nothing)。若解爲類，便是那獨一的『空類』。只有一個空類。任何項，其名字若無存在的東西，便卽指示這同一的O類。」(p. 133)

「零含在任何類中。如果一類無分子存在(卽空)，它可以是任何東西，而任何東西亦空。如果獨角獸不存在，其類爲空，則說『一切獨角獸皆是理性的』，『一切獨角獸皆是石頭』，皆無不可。但此必須區別外延的觀點與內容的觀點。若是內容地說來，『一切獨角獸皆是獨角的』，此是分析地必然的，因爲『獨角獸』一概念之內容卽含『獨角』一概念之內容。但若說『獨角獸』一概念之內容函蘊『石頭』之內容，則必不可通。若外延地說來，則無論說獨角獸是理性的，是獨角的，是石頭，皆無不可，亦皆無意義。」(pp. 138-139) 上述的說法含有兩項錯誤：

a 誤釋並誤用詞語。"nothing" 譯作「虛無」，使人聯想到「虛幻」、「幻滅」等等情緒意味極濃重的詞眼。這些詞眼毫無記述的意義及功能(descriptive meaning and function)。毫無記述意義的詞眼怎麼可以用來表示（指涉）純記述意義的關鍵詞語(key-term)"null class""0"？

b 依據"null class"底界說，我們可一目瞭然：任何東西不必是空類。教授邏輯的人，怎麼憑「空」斷述：「如果一個類是空類，則它可以是任何東西。而任何東西亦是空」？所謂「任何東西」底所指是什麼？順着牟宗三的思路，我們可以得出這結果：任何東西可意指「存在的事物」，但存在的事物當然是空的，也就是不存在。如果是此一說法，則顯然是一個矛盾；如果不是此一說法，却是一個疑難！

這種錯誤之產生是由於將 name 與 meaning 相互混淆的緣故。「存在」一詞，在現代知識論中，是一個異常困難而複雜的問題，也是語意學研究的重要題旨之一。我們要瞭解「存在」一詞的意涵(Significance)，就必須對現代知識學，尤其是語意學有所瞭解。讀者可細心閱讀 W.V.O.Quine: "From a logical Point of View" (Cambridge, Mass; 1953) 一書之第一篇論文 "On What there is"。

牟宗三對於描述論 (thory of description)，可說一無所知。一個名字(name)可以被有意

義地使用而無需假定有一存在的個體 (individual) 爲這名字底代表——「有其名，無其實」。一個詞語底名字與意義是不相同的。聰明的讀者可隨時隨地舉出例證。

再者，他未界定「解析地必然」便應用這詞語，這才顯得「有迄求論點之嫌」。

翻抄者在結束第九章，第三節「承前的推演系統」時，曾寫出：「以上的推演系統是依據 Lewis-Lanford 合著的『符號邏輯』而作成。大體是照抄。」該書於一九三二年出版，一九五九年有第二版本。但牟宗三底「理則學」，到民國五十年（一九六一年）已有第五版，如果要介紹 Lewis-Lanford 底模態邏輯，也應該翻閱原書第二版。該書 pp. 503-514, "Apendix III, Final Note on System $S_2$" 乃對其第六章 (Chapter VI. "The Logistic Calculus of Unanalyzed Proposition") 提出修訂——翻抄者底最後一個邏輯系統（「嚴格函蘊系統」）却未有修訂。J. C. C. Mc Kinsey ("A Reduction in the Number of Postulates for C. I. Lewis' System of Strict Implication", Bulletin of American Mathematical Society, vol. 40, 1934, pp. 425-427) 曾證示 Lewis 氏原來的設準 II.5 可從其他設準 II.1~II.4, II.6, II.7 推演出來，在 Apendix III, p. 504 附有證明。翻抄者應提出補正。

模態邏輯是形式邏輯中晚近發展出來的一支。不同的 Approach，產生不同的成果。從語意學入手，將模態邏輯建立於 "extentional language", intensional language 者，以

R. Carnap 底貢獻最大，其代表作爲 "Meaning and Necessity" (Chicago, 1947)。A.N. Prior 以 Lewis-Lanford 底系統（$S_4$及$S_5$）爲基礎，藉時間概念來解釋模態邏輯，其代表作爲 "Time and Modality" (oxford, 1957)。G. H. von Wright 底 "An Essay in Model Logid" (Amsterdam, 1951) 是不同於前兩種方法的代表作。

B　**眞值函蘊系統**

牟宗三在敍述 Whitehead-Russell 底眞值函蘊系統 (system of material implication) 時，更顯得邏輯常識之缺乏。

pp. 180-181 列述五個初基命題。他對於命題邏輯中之點號「·」，還是沿用舊法，本可予以簡化而不爲。引用新用法，我們可以將原來的初基命題，表述如下：

III.1　$\vdash p \vee p \supset p$

III.2　$\vdash q \supset p \vee q$

III.3　$\vdash p \vee q \supset q \vee p$

III.4　$\vdash p \vee (q \vee r) \supset q \vee (p \vee r)$

III.5　$\vdash q \supset r . \supset . p \vee q \supset p \vee r$

我們界定（形式上）可證明的命題〔(formally) Provable proposition〕如下：若命題p

是一個初基命題，則p是可證明的；若p是可證明的，而q是依推演規律〔IV. I rule of Substitution, IV. 2 modus ponens〕的結果，則q是可證明的；若p、q均爲可證明的命題，而r爲p、q依推演規律的結果，則r是可證明的。一個命題只要滿足前三項要求，則是可證明的。凡可證明的命題p，均稱爲該系統底定理，以"I-p"來表示。符號"⊢"的新用法，比 Frege-Russell 原來的用法（"assertion"）更富於表徵「形式推演」底意義。在（語意的）解釋之，"⊢-p" 表示「p爲眞」，「p爲定理」。

P.Bernays〔"Axiomatische Untersuchung des Aussagen kalkuls der Principia Mathematica", Mathematische Zeitschrift, Vol. 25, 1926〕曾證示第四個初基命題(III.4)可從其他的四個初基命題及推演規律推演出來，翻抄者却一無所知。這事實表示：牟宗三無法介紹邏輯前線底結果。

pp. 173~174，牟宗三在介紹「眞值表」(truth-table)時，犯了兩個夠嚴重的錯誤：

a 語言表式底提涉 (mention) 與使用 (use) 混淆不清。

b 把「眞值表」當作「存在」("existeence")。「存在」一詞意謂甚麼，却未交代清楚。

下列①至④式，必須冠以括號。例如，①必須改爲：「p之眞」是眞的，「p之假」是假的，此卽爲p。

當我們要敍述某一個（抽象的或具體的）對象時，便常常使用該對象底名字。我們必須把語言表式底提涉與語言表式底使用，劃分清楚。

「依照這個基本思想，我們對於任一命題p，可有四種可能：

①P之假是假的：此卽爲P。

②P之眞是假的，P之假是眞的：此卽爲~P。

③P之眞是眞的，P之假也是眞的：此卽爲『必然』：pv~p=1

④P之眞是假的，P之假也是假的：此卽爲『不可能』：p·~p=o

這四個可能，我們可以用『眞理圖表』(Truth-table) 表之如下：

❶

| p | p+ |
|---|---|
| + | E |
| − | N |

❷

| p | p~ |
|---|---|
| + | N |
| − | E |

❸

| p | 1=p |
|---|---|
| + | E |
| − | E |

❹

| p | O=p |
|---|---|
| + | N |
| − | N |

表中左行表示p有眞（+）假（−）兩可能，右行表示此眞假兩可能存在或不存在，有或沒

有。E表示存在，N表示不存在。例如：對應『+』標之以E，卽表示『p之眞是眞的』，卽承認其眞一可能。（E改爲+，N改爲－，亦可）餘類推。」

在所有的邏輯教本中，筆者發現：只有牟宗三的教本才敍述這種「眞理圖表」。

許多人習以二分法來思考。兩值邏輯，可以說是二分法的精緻的形構。任何語句（命題）不爲眞，卽爲假，不能同時爲眞、爲假。據此，我們創立下列兩條語意規律a、b。

a對於所有的語句p，p爲眞，有而且只有其否定～P不爲眞。

b對於所有的語句p與q，pvq 爲眞，有而且只有p爲眞或q爲眞。

依此，我們將眞假值眞（truth-ʌalue truth)記爲T，眞假值假（truth-value falsity）記爲F後，便可建立兩個眞值表：

| | p | ～p |
|---|---|---|
| ❶ | T | F |
| ❷ | F | T |

| | p | q | p v q |
|---|---|---|---|
| ❶ | T | T | T |
| ❷ | T | F | T |
| ❸ | F | T | T |
| ❹ | F | F | F |

在 Whitehead-Russell 底系統中，我們有下列界說：

"p ⊃ q" 爲 "～pvq"；"p&d" 爲 "～(～pv～q)"

"p≡q" 爲 "(p ⊃ q) & (q ⊃ p)"

依此，我們可以建立關於『U』，『&』『≡』的眞值表．

| | p | q | p v q | p&q | p ≡ q |
|---|---|---|---|---|---|
| ❶ | T | T | T | T | T |
| ❷ | T | F | F | F | F |
| ❸ | F | T | T | F | F |
| ❹ | F | F | T | F | T |

由n個命題 $p_1$，$p_2$，$p_3$…，$p_n$所構成的命題，或者，含有n個成分的命題p，其眞值之決定乃依據上述規律。對於任何一個語句p之各成分。我們可賦予眞值T或（及）眞值F，終而決定p底眞值。如果p恒取眞值T，則稱p是一個(tautology) 如果p恒取眞值F，則稱p爲一個矛盾 (contradiction)。例如：p⊃(q⊃p) 爲一個 tautology p≡~p爲一個矛盾。

P.174 的圖表是多餘的。讀者看了以後，會有「不知所云」之感。

我們在構建邏輯系統時，有種種約求 (requirement)。對於該系統底設準（公理）有「一致」("Consitency") 之約求。

界說：設A爲某一個邏輯系統底任意一個命題，若 ⊢A 及 ⊢~A 不可能同時成立而兩者必居一，則稱該系統爲單純一致 (simply consistent)。

我們在構建一個系統時，爲什麽列舉有限多的命題（公理）？爲什麽不增多或不減少某些初基命題？要解答這些問題，便相當於解答這兩個問題：在該系統內所需證明者是些什麽？是否能從最少的初基命題及推演規律，以推演出我們所需要的結果？於是我們有「完全」（"Completeness"）及「獨立」（"Independence"）這兩個概念。

界說：若A爲某一個邏輯系統底任意一個命題，而且 ⊤—S或者⊤—～S〔S是可證明的，或者～S是可證明的，但兩者必居其一〕，則稱該系統是單純完全 (simplely complete)。

界說：設p爲某一個邏輯系統底一個初基命題若～p 與其他的初基命題構成單純一致的系統，則稱該p獨立於其他的初基命題。

關於「眞值函蘊系統」底命題邏輯，有下列性質：

a III.1～III.3 III.5 構成單純一致而獨立的系統。III.4是不獨立於其他的初基命題。

b任何可證明的命題均爲 tautology。反之，一個 tautalogy在該系統內是可證明的。所以，⊤—p 有而且只有P恒取眞值T。

c ⊤—F ⫶ P，⊤—P ∪ T

P.195 第五段完全是廢話。因爲牟宗三未界定「一致」、「獨立」這兩個重要的概念。

p193,（3），（4）兩式之後的陳敍全錯：應改爲「類比於 o ⫶ a」，「類比於 a⊂1」，「

類比」乃針對類演算而言。

P.194 將「眞假値」視作「眞假可能」，這種含混的用法易增加讀者對於「眞値表」之不瞭解。P.195 上半頁的陳述，全是一片胡說。

表式"p ⊃ q"中的"⊃"代表 material iimplication。我們將"p ⊃ q"解釋爲「p蘊涵q」或者「若p，則q」。在謂詞演算 (calculus of predicate) 中，我們有時遇到(X)(p(x) ⊃ q(x) 這類表式。被量化子 (quantifiers) (x), (Ex) 所限制的"⊃"代表形式蘊涵 (formal implication)。這類表式之成立，需要 p(x) 與 q(x) 之間的觀念(概念)有(必要的)關聯。

由 III.1~III.5，我們可推演出下列三式——請牟宗三演算一下：

$\vdash p \supset (q \supset p)$, $\vdash \sim p \supset (p \supset q)$, $\vdash (p \supset q) \vee (q \supset p)$

依據第一式：任何命題蘊涵月球是麵包做的；依第二式：煤油不是香水蘊涵每一個命題。這種結果迥異於我們通常所使用的「若……，則……」。對於material implication底解釋許多哲學家有所異議，他們認爲"p ⊃ q"必須有「q可以從p導出」，這一性質，並且無充分的理由以斷說：「如果月球是麵包做的，那麼 2+2=4」。

C. I. Lewis 創建"System of Strict Implication"之目的在避除"paradoxes of material implication"如上述三式所表示者，並且在另一種蘊涵關係(「p蘊涵q」與「q可從

p眞出」同義）上建立邏輯系統。

現在，我們可以把「p蘊涵q」解釋爲：若p附加於我們的設準，則q是可證明的。這種「可證性」是藉後設語言底一個語句來表示的。"p⊃q"意謂着「p蘊涵q」而又是一個tautology，這結果是：在後設語言，將 material implication 視爲一個詞而賦予一種解釋而已。

牟宗三說：「眞值函蘊不過的『如果——則』這關係底兩面觀中之一面觀而已。」(P. 198)「兩面觀中之一面觀」是一種含混，誤導的說法。

「眞值函蘊系統」是兩值邏輯底一個系統。在這系統內，下列重要的定理足以表徵這系統底特性：

⊢—p⊃p, ⊢—~p⊃.p⊃q ⊢—pv~p. ⊢—~~p⊃p, ⊢—p⊃~~p

設$P_2$爲兩值邏輯底一個系統，B爲類演算（或 Boolean algebra）。若$P_2$是完全的系統，則$P_2$與B有相同的結構，在對應"(p⊃q)≡(p1 ∪ q)"之下，$P_2$與B是「相同的」，「同構的」("isomorphic")：即$P_2$中的定理成爲B中的公理或定理，⊢—p 有而且只有 p=I，「I」表示全類。若$P_2$是一個不全的系統 (an incomplete system)，則$P_2$只是B底一部分，在$P_2$中可證明的命題，在B中取值「I」；在$P_2$中不可能證明的問題，也可能在中值取「I」。

在研究邏輯系統時，我們常常引用「同構的系統」("isomorphic system") 這一個重要的概念。牟宗三在他底「理則學」中，却隻字未提。

關於「眞值函蘊系統」，我只說到這裏爲止。

## C 推演系統底解析

第十一章、第三節 (pp.226-237) 敍述「推演系統」。翻抄者將關鍵的術語 "interpretation" 譯作「解析」。這是他對於 "interpretation" 及 "analysis" 兩字底語意混淆不清所致。卽使對邏輯稍有涉獵的人，也不至於犯這種語意上的錯誤。

要建立嚴格的，公共建制的知識（包括邏輯、數學）必須經過認知者及創建者的認知活動(cognitive activities)。所謂「解析」，便是認知活動底兩個方向。這兩個方向，雖然不同，但在成就一門知識或學問上，却是相輔相成的。要解析，便必須預設一個綜合的基料(data)否則要解析甚麼？解析必須有出發點、依據以及對象。從這個觀點來看，解析也就次級於(secondary to) 綜合。可是，在另一方面，綜合必須經過解析的程序。否則所謂『綜合』云云，豈非無的放矢？經過了解析的綜合的知識，是經過了過濾作用與精煉作用的知識。這樣的知識，才有「效準」可言。

通常所謂「對某事物或事件的解釋」，是對該事物或事件賦予某些特定的意義(specified

meaning)。在日常生活中，我們可以不經過解析與綜合之過程，對某事物或事件種種解釋。許多人提供出來的許多意見，尤其是「哲學的意見」，也常屬這類解釋。這類解釋常是一團迷霧。一團迷霧，不獨迷人而且迷己。

東方的「哲學家」不知道"interpretation"一詞在現代邏輯中有何特定的界說及用法。這名詞已與「模型」("model") 相關聯。

形式系統底解釋 (interpretation of formal system)，主要的有下列四種：

a 邏輯的解釋 (logical interpretation)：將（含於設準中的）初基記號當作邏輯常項 (logical constants)，使（這些）設準成爲邏輯語句，判定其眞假。

b 數學的解釋 (mathematical interpretation)：將某一個形式系統視爲某一個數學理論底架構，並據此建立該理論。這形式系統經過若干語意規律的限制後（如系統中的abstract entities對應於該理論底某一個 éntities），這系統成爲該理論底「模型」。

c 語意的解釋 (semantic interpretation)：形式系統本身可看作一種語言底架構。我們附加若干語意規律後，對於這些語意規律賦予特定的意義，便是「語意的解釋」。

d 經驗的解釋 (empirical interpretation) 是對於初基記號賦予指謂(denotata)，使系統底設準成爲可印證的陳敍詞。

關於「形式系統底解釋」的問題，並非東方式的「玄學英雄」所能解決——除非玩弄玄學把戲。

牟宗三曾提出「超越的解釋」("transcendental interpretation")。依他自己說，這是關於「邏輯底必然性與先驗性的問題」。「說明它的意義就是問它有沒有『理性上的必然性』，有沒有理性上的『先驗根據』。」(p.226)

筆者提出下列問題，追問牟宗三：

a「理性」如何界說？

b「必然性」與「先驗性」如何界說？

c「然而肯定否定底對偶性總是超越的，定然的而必然的」意謂什麼？是否可以表徵所有邏輯系統底邏輯規律？(p.233)

d「邏輯」一詞意指什麼？「邏輯就是『推理自己』之呈現」這說法(p.171, p.233)底論據何在？

如果「超越的解析」說能夠站得住，上列四個問題底解答是毫無問題的，該有充分的論據來解說。他必須而且也應該將該「解說」述於他的「理則學」中——可是，他不此之圖，居然作玄泛無據的文字廻旋(verbal gyration)，提不出充分有力的論據來支持其「解說」，

終於訴諸康德的「路數」。牟宗三將他底「解說」說到這裏，有意引導讀者去讀他底「邏輯典範」。那是知識與倫範雜糅在一起，而且堪稱糊塗荒謬之一本「奇書」。

邏輯學研究底對象，有一部分是某些特定的語言內，推理底性質及標準。邏輯的推演或「推理」只能在某一個人爲設定的語言架構中，依人爲的規律作演算而已。如果說「呈現」或「不呈現」爲一種心理活動之「歷程」，那麼，要研究或瞭解這一「歷程」，只有透過心理學去解決！這點是處理現代知識的一個起碼常識。總之離開語言底架構，便沒有「推理」可言；我們必須知道邏輯學是、也只是人爲設構的一個語言架構。

筆者不擬在此駁析牟宗三的「超越的解析」說。因爲他說「超越的解析說，大體是康德的『路數』，一涉及康德，問題就更複雜，甚至於會永遠糾纏不清！不過，相關於讀者來說，爲了對康德於數學基礎所涉及的問題，有一個淸晰的瞭解起見，筆者介紹一本書，S. Korner: "The Philosophy of Mathematics" (London. 1960)。我們一讀此書，就可知 Korner 是何等淸楚，牟宗三是何等胡塗！

第十三章（附錄）「談」「辯證法」。這是以玄學來反對玄學，其結果是「一團迷霧」更趣「漆黑一團」，令讀者讀來「茫茫然」。

關於「符號邏輯」部分，我們的評析到此爲止。

## (五)「演繹法與歸納法」底誤解

第三部、第十二章 (pp.239-269) 敍述「歸納法」。

所謂「歸納法」，通常是說：考慮特例 (particular case)以支持一個一般命題(a genera proposition) 是否能成立的推理。

如果能枚舉所有的（有限的）事例 (instances) 以建立結論，那麼，這種推理便是完全的歸納法 (complete induction, Summative induction)。完全的歸納法是有確定的結論的論證 (conclusive argument)。例如：A在穿衣服，B在穿衣服，C也在穿衣服；但A、B、C、三人在同一室內而室內的所有人是這些人，所以，室內的人都在穿衣服。

如果一個結論不是前提底一個歸結 (a logical consequence)，那麼，這推理便是不全的歸納法 (incomplete induction, ampliatiue induction)。不全的歸納法，「從已知到未知」，是一種總括一切的論證 (inclusive argumemt)。

許多人——牟宗三也毫不例外——由於「歸納」一詞的聯想，認爲歸納法與演繹法是相反的：歸納法是從特殊到普遍，演繹法是從普遍到特殊。這種說法太天眞，而且對於我們如何使用歸納法與演繹法以及運用的程序，混糊不淸：

a 演繹法與歸納法，只能從其論證底歸結是否爲「概括的」(inclusive) 來做適當的劃分。完全的歸納法，從其運用的程序來看，可以視作演繹論證底一個類型 (a type of deductive argument)，這種推理底目標，可以不在建立普遍陳敍詞 (universal statements)。

b 歸納法必須從我們觀察到的事實及證據(evidence) 出發，以形構某一個斷說(assertion)，該斷說可以不是普遍陳敍詞。

c 有現代邏輯常識者都不至於不知道：任何一個命題都可以作演繹的前提而行推演。演繹法不一定以普遍陳敍詞或推廣 (generalization) 爲出發點。

我們可藉統計學 (statistics) 來探索自然律及歸納法的種種問題。統計的推論 (statistical inference) 是亞利斯多德，Bacon, J. S. Mill 等人所倡「歸納法」中所沒有的。關於歸納法的問題，讀者如果有興趣，可參讀下列兩本書：

①H. Von Wright①The Logical Problem of Induction (Helsinki, 1941)

②A Treatise on Induction and Probability

任何一本邏輯教科書，討論某一論材時，可以不述及往昔粗樸的以及錯誤的種種說法。直接介紹當今的技術結果 (technical result) 以及其應用方法，是非常重要的。

## 三、結論──介紹幾本邏輯書

對於這本部定大學用書「理則學」，我們已予簡略的評析。這本書所介紹的內容，依翻抄者自己說，「大體是照抄」。所謂「大體」，不外表露下列特點：

a誤解傳統邏輯。有意把邏輯學與玄學混爲一談，並以玄學來支撐邏輯。這裏所說「玄學」一詞意指某種語言「體系」，我們既不能印證、也不能否證該語言底語句，但這種語言「體系」却可滿足人底玄想、「宇宙情緒」("cosmic feeling")，情緒的世界觀、人生觀及歷史觀，等等。

b只抓取幾個名詞如「先驗」、「必然性」、「理性」，憑空玄想，便大談起「形式主義」、「約定主義」(pp.226-237)。（牟宗三不懂邏輯底哲學Philosophy of logic, 如platonism vs. nominalism, Gödel-Charch 定理在知識上的意義等等），而大吹其「說」，這是會誤導初讀者的！東方人要談高度技術衍導出的理論，還需一段時期啊！

c對於現代的符號邏輯欠乏基本的常識和訓練。在介紹的過程中不修訂所抄引的舊書，並引用近三十年來邏輯界底結果及習用的概念，例如：邏輯系統所依以建立的對象語言與後設語言；語言表式底提涉與使用；設準（公理）底一致、獨立與完全等等概念。

d在「符號邏輯」這一部分中，凡是正確的部分都是抄自別人的演算，錯誤的地方完全是他自己獨出心裁的解釋——「玄學把戲」。

凡此四點，足以表徵這本書是要不得的，讀了害人。因爲，這種翻抄式的介紹和玄學式的造作，令初讀者產生一種印象：邏輯學就是令人糊塗的「玩藝」，與玄學無別。其實，任何一個人，如果頭腦清楚、有耐心、勤於思考、不怕抽象，那麽，他是會讀懂邏輯的！

從教學及學術的評準來衡量，所有的教科書可分成兩類：一類是及格的，另一類是不及格的。邏輯學日在展進中。任何一本邏輯教科書，可以不包含當今邏輯學底所有結果與定論，但是，如果涉及任何一種結果或定論，必須介紹正確。然而，依上所陳，牟著却是基本觀念混亂而且技術錯誤百出。據此，我們可以評斷：

牟宗三的「理則學」是一本不及格的書。

據我們所知，在此地還能找到更不及格的邏輯書。例如，張鐵君的「理則學」，陳大齊的「實用理則學」，開齊教授的「理則學」。後者尤其是一本笑話大全！

這種不及格的書有其最大的用途，那是給習熟邏輯解析的學生以解析錯誤的好題材。

我們藉此機會，列舉幾本邏輯底「入門書」。

中文的，介紹正確的，迄今爲止，只有兩本：

金岳霖：「邏輯」。商務印書館印行，民國三十七年三版。

殷海光：「邏輯新引」。香港亞洲出版社出版。民國四十五年再版。

英文的邏輯書中，由淺而深，列舉如下：

(1)John W. Blyth: A Mordern Introduction to Logic. New York, 1957.

(2)Alfred Tarski: Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Science. Oxford, 1954. 6th printing.

(3)Patrick Suppes: Introduction to Logic New York, 1957.

(4)P. F. Strawson: Introduction to Logical Theory. Oxford,1957.

(5)Hugues Leblanc: An Introduction to Deductive Logic. New York, 1955.

(6)R. Carnap: Introduction to Symbolic Logic and Its Application. New York, 1958.

(7)P. C. Rosenbloom: The Elements of Mathematical Logic. New York, 1950.

(8)W. V. O. Quine: Mathematical Logic Cambridge, Mass. 1951.

(9)S. C. Kleene: Introduction to Metamathematics. Amsterdam-Gronigen, 1952.

(10)Alonzo Church: Introduction to Mathematical Logic, Vol. I. Princeton, 1956.

（五十五期。五十一年五月一日）